

# السياسة

## أصولها وتطورها في الفكر الغربي

الأستاذ الدكتور  
علي عبد المعطي محمد  
أستاذ الفلسفة وتاريخها  
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٨٣

دار المعرفة الجامعية  
٢٠ شارع سويفر - الأزاريطة  
الإسكندرية







# السياسة

## أصولها وتطورها في الفكر الغربي

الأستاذ الدكتور  
علي عبد المعطي محمد  
أستاذ الفلسفة وتاريخها  
طبعة الأولى - ١٩٨٣ - جامعة الكويت

١٩٨٣

دار المعرفة الجامعية  
شارع سويبر - الأزاريطة  
الكويت



## مقدمة

إذا ما غطينا النظر عن الحضارات القديمة غير اليونانية ، لبقيت لدينا الحضارة اليونانية بثقلها وعظمتها وإسهاماتها الضخمة في ميدان الفكر الانساني . وإذا ما اقتربنا عن كثر من تلك الحضارة بهرت عقولنا الأفكار والخطرات والنظريات التي جابت هذه الحضارة ، بعض هذه الأفكار فلسفى بأعلى ما تمثله الفلسفة من حب الحكمة ومحاولة للحياة معها والتوصل إليها ، وبعضها دينى يحاول الوصول إلى ماهية الروح ، والأساس اللاهوتى للوجود ، والكشف عن كنه وماهية المبدأ الأول ، وبعضها كوزمولوجى يحاول الكشف عن جواب الطبيعة وقوانينها وعلاها ، وبعضها إبستمولوجى يستكشف كنه المعرفة ، وطبيعتها وصالحها ، وحدودها .

ولم تكف هذه الحضارة بالنوم في تلك المشاكل التي ما زالت وسوف تزال دائماً بمثابة حوار طويل متصل يهم المفكرين فيه بأرائهم ونظرياتهم طوال التاريخ دون أن يضعوا لهذا الحوار الإنساني نهاية . ودون أن يصلوا فيه إلى نتيجة متفق عليها . أنها فتحت الباب على مصراعيه أمام أفكار ونظريات سياسية وأخلاقية وإجتماعية وإقتصادية ونفسية ورياضية وغيرها ، ورمت بها في ثنابا ذلك الحوار الطويل المتصل الذي لا تنتهي حلقاته ولا تنقطع ما دامت الحياة ودوام التاريخ .

وكان لا بد من قوانين تصمم الذهن من الوقوع في الخطأ وتسير بقضايانا وأحكامنا - أيا كانت وفي أى فرع معرفى - في طريق الصواب دون ما أدنى لإنحراف . وهنا قام المنطق الصورى الارسطى قويا عملاقا . وأوضح

أرسطو أن على أى فكر أن يستمع بتلك الآلة ( المطلق ) بقوانينه الثلاث :  
عدم التناقض ، والذاتية ، والثالث المرفوع : لى تكون نتائجه متفقة مع  
مقدماته ، ولى تضمن الصحة وعدم التناقض فى أى فرع وفى أى فكر .

هكذا نفأت فى أحضان تلك الحضارة العريقة الفلسفة والملم وكل الفروع  
المعرفية الأخرى ... ولقد نشأت كاملة وواضحة بصورة جعلت الكثيرين يقررون  
أن العلم والفلسفة : وسائر أنواع المعرفة قد ولدت كاملة عند اليونان ، وأنه  
لا سبيل لآى دارس أو مفكر أن يلفظها أو يعتمد عنها أو يتحاشاها ، وأن  
ما جاء بعدها من أفكار لم يكن إلا مجرد قبول أو رفض لها ، ولكنها ظلت هى  
دائما المحور أو الأساس الذى دارت حوله كل الأفكار .

وتأتى الأفكار السياسية الغربية ، الواحدة تلو الأخرى ، فجاءت آفاق  
العصر الرومانى متقلبة من العصر اليونانى الذى سيطرت عليه أفكار أفلاطون  
وأرسطو بالذات ، وهنا ظهر بوليبيوس وشيشرون وسينيكا وأبيكتيتوس  
وماركوس أوريليوس ، وحينها تقدمت أكثر واجهتها الديانة المسيحية ، فظهر  
من بين المفكرين السياسيين من خضع لسلطة النقل ، وظهر من بينهم من خضع  
لسلطة العقل ، وظهر فريق ثالث يحاول التوفيق بين العقل والنقل ، وتمثل الفكر  
السياسى فى هذا العصر فى آراء ونظريات أوغسطين وجون أوف سالبسبورى  
وتوما الإكوينى ودانتى ومازيليرواف بادوا .

إلا أن ظهور عصر النهضة قد واكبته فكر سياسى واضح تمثل فى آراء  
مكيافيللى وآراء أصحاب حركة الإصلاح الدينى من أمثال لوتر وميلانثون  
وزونجلي وكالفن كما تمثل فى الحركة المناهضة للطفنة وفى فكر بودان .

غير أن العصر الحديث قد شاهد نمجا فى الأفكار والنظريات والمذاهب

السياسية لم يسبق له مثيل من قبل ، فظهرت مذاهب هوبز واسبينوزا ولوك ومونتسكيو وروسو وبرك وتوماس بين .

وفي الفلسفة المعاصرة تشابكت المذاهب وتصارعت وتعددت ، إلا أننا  
أثراً أن نفتتح هذا العصر الأخير بفلسفة ميجل السياسية وتعقبنا آثارها عند  
ماركس والماركسية بصورة مسبقة ، كما تعقبنا آثارها عند بوزانكيك صاحب  
مذهب المثالية المطلقة في الفلسفة وفي السياسة .

واعتقد أنني بهذا العمل قد قدمت خلاصة الحوار الفكري السياسي الطويل  
منذ بدايته حتى منتهاه .

والله ولي التوفيق ؟

دكتور علي عبد المنطى محمد



## محتويات الكتاب

صفحة

مقدمة ... .. ٤

### الفصل الأول

#### الفكر السياسي عند الإغريق

١٩	...	...	...	...	...	١ - دولة المدينة الإغريقية
٢٢	...	...	...	...	...	أ - اسبرطة
٢٦	...	...	...	...	...	ب - أثينا
٣٢	...	...	...	...	...	٢ - الفكر الفلسفي السياسي لدى الإغريق
٣٨	...	...	...	...	...	أ - الفكر السياسي السوفسطائي
٤١	...	...	...	...	...	ب - أصول الفكر السياسي عند سقراط
٤٥	...	...	...	...	...	ج - الفلسفة السياسية عند أفلاطون
٤٥	...	...	...	...	...	د - نشأة الدولة أو المدينة
٤٨	...	...	...	...	...	هـ - تربية الأحداث للمعدين للحكم
٥١	...	...	...	...	...	و - الدولة والطبقات الثلاث
٥٤	...	...	...	...	...	ز - أنواع الحكومات
٥٩	...	...	...	...	...	ح - السياسة عند أرسطو
٥٩	...	...	...	...	...	أ - الدولة اجتماع سياسي طبيعي
٦٣	...	...	...	...	...	ب - نقد أرسطو لموقف أفلاطون السياسي

صفحة

٦٦	ج - دولة المدينة ؛ عناصرها الضرورية وموقعها ومساحتها
٦٦	أ - العناصر الضرورية لوجود المدينة ... ..
٦٧	ب - موقع المدينة ... ..
٦٨	ج - مساحة المدينة وتعداد سكانها ... ..
٦٩	د - أنواع الحكومات ... ..
٧٢	هـ - الدولة والسلطات الثلاث ... ..
٧٧	ملحق ١ - النظرية العامة للشورات ... ..
٨٢	ملحق ٢ - طبيعة الفكر السياسي الأرسطي ... ..

## الفصل الثاني

### الفكر الفلسفي السياسي خلال العصر الروماني

٨٩	قديم ... ..
٩٢	١ - الفكر السياسي عند بولينيوس ... ..
٩٢	أ - نظرة تاريخية ... ..
٩٤	ب - أشكال الحكومات ... ..
٩٥	ج - علل التغيرات السياسية ... ..
٩٩	د - خصائص الدستور المختلط ... ..
١٠٢	٢ - الفكر السياسي الرواقى عند شيشرون ... ..
١٠٢	أ - نظرة تاريخية ... ..
١٠٥	ب - بطل آراء شيشرون ... ..



صفحة

## الفصل الرابع

### الفكر الفلسفي السياسي في عصر النهضة

١٧٥	... ..	أ - تقديم
١٧٧	... ..	ب - اتجاه مكيا فيلي السياسي
١٨٤	... ..	ج - حركة الإصلاح الديني
١٨٨	... ..	أولا : مارتين لوتر...
١٩٣	... ..	ثانيا : ميلانثون ...
١٩٧	... ..	ثالثا : زونجلي ...
١٩٩	... ..	رابعا : كالفن ...
٢٠٣	... ..	خامسا : تعقيب ...
٢٠٥	... ..	د - مناهضة الطغاة ...
٢١٠	... ..	هـ - فلسفة السياسة عند بردان ...

## الفصل الخامس

### الفكر الفلسفي السياسي في العصر الحديث

٢٢٢	... ..	- تقديم ...
٢٢٥	... ..	- الفكر الفلسفي السياسي عند هوبز
٢٢٧	... ..	أ - حالة الطبيعة الأولى ...
٢٣٢	... ..	ب - فكرة العقد الاجتماعي ...

صفحة

٢٣٤	...	...	...	١ - مفهوم السيادة ومفهوم الحرية
٢٣٧	...	...	...	٢ - أشكال الحكومات
٢٣٨	...	...	...	٣ - فكرة القانون
٢٤٠	...	...	...	٤ - مكانة هوبز السياسية
٢٤٣	...	...	...	٥ - فلسفة السياسة عند أسينوزا
٢٤٤	...	...	...	أ - الحقوق الطبيعية وحالة الطبيعة
٢٤٧	...	...	...	ب - الدولة والعقل
٢٤٩	...	...	...	٦ - الحرية
٢٥٢	...	...	...	د - السلطة الدينية والسلطة الدينية
٢٥٥	...	...	...	٧ - الفكر الفلسفي السياسي عند لوك
٢٥٧	...	...	...	١ - حالة الطبيعة والحقوق الطبيعية
٢٦١	...	...	...	٢ - العقد الاجتماعي
٢٦٤	...	...	...	٣ - الحكومة وفصل السلطات
٢٦٧	...	...	...	٤ - حق الثورة
٢٧٠	...	...	...	٥ - مكانة لوك السياسية
٢٧٣	...	...	...	٥ - الفكر السياسي عند مونتسكيو
٢٧٣	...	...	...	أ - تقديم
٢٧٥	...	...	...	ب - القانون وروح القانون
٢٧٩	...	...	...	٦ - أشكال الحكومات
٢٨٢	...	...	...	د - انتقال وتحول أشكال الحكومات
٢٨٤	...	...	...	٥ - الحرية والعبودية

صفحة

٢٨٩	...	...	...	و - تأثير الطقس والطبوغرافيا
٢٩٢	...	...	...	٣ - مكانة مونتسكيو السياسية
٢٩٤	...	...	...	٦ - نظرية روسو السياسية
٢٩٦	...	...	...	١ - حالة الطبيعة
٣٠٥	...	...	...	٢ - العقد الاجتماعي
٣١٠	...	...	...	٣ - السيادة والقانون
٣١٤	...	...	...	٤ - الحكومة عند روسو
٣٢١	...	...	...	٥ - مكانة روسو السياسية
				٧ - الفكر السياسي المحافظ عند بيروك
٣٢٤	...	...	...	أ - تقديم
٣٢٨	...	...	...	ب - بيروك والثورة الفرنسية
٣٣٠	...	...	...	ج - الملكية
٣٣٢	...	...	...	د - النزعة المحافظة عند بيروك
٣٣٧	...	...	...	٨ - فيلسوف الحرية : توماس بين
٣٣٧	...	...	...	أ - بين والثورات الثلاث
٣٤٢	...	...	...	ب - الهجوم على المواركية
٣٤٥	...	...	...	ج - حقوق الانسان
٣٤٨	...	...	...	د - الحرية
٣٤٩	...	...	...	و - مكانة بين السياسية





## الفصل الأول

### الفكر الفلسفي السياسي عند الإغريق

---

- ١ - دولة المدينة الإغريقية
- ٢ - الفكر الفلسفي السياسي لدى الإغريق .
  - أ - للفكر السياسي السوفسطائي
  - ب - أصول الفكر السياسي عند سقراط
  - ج - الفلسفة السياسية عند أفلاطون
  - د - السياسة عند أرسطو



## الفصل الأول

### الفكر الفلسفي السياسي عند الإغريق

#### ١ - دولة المدينة الإغريقية

إن تاريخ النظريات السياسية يجب أى يتراجع إلى الوراء ... إلى الماضي السحيق ... إلى تلك التجمعات الراحية لشعوب البحر الأبيض المتوسط ، تلك الشعوب التى كان تقدمها العقل منذ قرون طويلة مثارا للدهشة والتعجب العظيمين ولعل عظمتها وجدارة الأفكار الإغريقية فى مجال النظرية السياسية كان راجعا إلى تواجد الشعور والفكر الديموقراطى فى تلك البيئة الإغريقية الساحرة .

لقد تميز الفكر الهلنيسى بأنه كان حاكما بالفعل للأوضاع السياسية التى عاشها المجتمع حينئذ ، ولم يكن خاضعا للقدر الأسمى أو لقوى خفية غيبية تحرك الخيوط

---

• هناك دراسات وافية تناولت الأصول المبكرة لفكر السياسى لدى الإغريق نذكر منها الكتاب الثانى والثالث من مؤلف Cartius وعنوانه History of Greece والذى ترجمه ward وكتاب I wrote وعنوانه History of Greece الذى تناول فيه تحليل تلك الأصول المبكرة فى الجزء الأول والثانى ، وكتاب Fowler الذى تارة فيه بين دولة المدينة عند اليونان وبين دولة المدينة عند الرومان أما عنوان الكتاب فهو City state of the Greeks and Romans ، وكتاب Fustel de caulanges وعنوانه La cité, antique وكتاب Gardner and jevens وعنوانه Manual of Greet Antiquities وخصوصا الفصل الرابع منه ، وكتاب Schoemann وعنوانه Antiquities of Greece

وتوجه الافعال أو اضرورة حمقاء لا تكثرت بمكونات المجتمع، وقيمه وافكاره .

وإذا تتبعنا ذلك العالم الهليني منذ القرن السابع قبل الميلاد؛ فإننا سوف نجد  
وقد تكون من عائلات أول الأمر، يقول Maxey كان التنظيم الاجتماعي  
عائلياً باديء ذي بدء؛ كان كل طائفة يلمب دوراً هاماً في حياة طائفة، وإذا  
كانت العائلة ذات يسار وتفوق وتمايز فإن دورها ودور طائفتها يكون أكبر  
في سياق التجمعات الأكبر، فإذا ما حدث وقامت الحرب فإن طائفة العائلة الأكبر  
لا يلبث أن يصبح رئيساً تدوب في ثناياه وثنايا طائفة العائلات الأخرى بغية  
توحيد الجهد في لقاء الأعداء<sup>(١)</sup>. إلا أن داننج يرى أن المجتمع الهليني قد  
تكون من جماعات مبشرة منفردة في الوديان والجبال على شبه الجزيرة اليونانية  
وأن كل تجمع من هذه التجمعات تميز بالانزوال والاستقلال رغم وجود عرف  
موحد بينهم يفرق بينهم وبين غيرهم من البرابرة، وبالفعل فسرطان ما انتشر في  
شبه الجزيرة إتجاه يدعو لخلق تجمعات سياسية أكبر عن طريق الاتحاد اللغائي  
بين التجمعات المتجاورة أو عن طريق سيطرة التجمعات القوية على التجمعات  
الضعيفة. ونجم عن هذا قيام دولة المدينة city state التي نجد في ثناياها  
خلاصة الفكر الهليني السياسي من حيث النظر والتطبيق<sup>(٢)</sup>.

لم يكن نمط نوع واحد من أنواع الحكومات تتميز بانفراد واستشارة  
بالسلطة في دولة المدينة الإغريقية هذه، ولكن يمكن أن نقرر بأن الحكومات  
التي حكمت دول المدينة هذه (عدا اسبرطة) كانت ذات نمط أرستقراطي أو ذات

---

(1) Maey: Political philosophies. pp 26-27

(2) Dunning : Political theories p. 1

طابع أو ليجاركي مع الميل أكثر إلى النمط الأرستقراطي . وهذا يعني أن تحولاً كبيراً قد حدث : فلقد إنتهت السلطة الأبوية لكي تقوم سلطة أخرى تركزت في أيدي قلة من الأفراد يمثلون صفوة المجتمع ، وتمايزت هذه القلة بمميزات دينية أو إجتماعية أو فكرية ، وألفت فيما بينها جهازاً منظماً موجهها وقائداً للحياة الاجتماعية والاقتصادية والدينية والسياسية للمجتمع . وهكذا كان هذا النمط الأرستقراطي هو النمط الشائع والمميز للعالم الهليني خلال القرن السابع قبل الميلاد .

إلا أنه سرعان ما ظهر في القرن السادس قبل الميلاد نوع آخر من أنواع الحكومات تمثل في حكم الطغاة ، فظهرت حكومات الطغيانة . ولعل هذا النوع من حكومة الطاغية قد قام تحت تأثير عاملين : الأول هو النمو الملحوظ والمتزايد لدولة المدينة ، وإتساع تجارتها ، ونضج أفكارها ، فهذه أدت إلى ظهور الدعوة نحو تركيز السلطة في يد فرد واحد يوجه أمور الدولة ويخطط لها ويكون المنفذ لتنفيذها ، والثاني أن أوجه القصور والضعف التي ظهرت في الحكومة الأرستقراطية ذاتها أعطت الفرصة لفرد قادر وقوى للاستيلاء على السلطة والبطش بالآخرين .

والواقع أن معظم دول المدينة الإغريقية كانت مقادة بواسطة الطغاة في القرن السادس قبل الميلاد وذلك عدا دولة المدينة الاسبرطية ، وبهذا أصبحت الموناركية التي تتركز فيها السلطة في يد فرد واحد هي الطابع الغالب على أنواع الحكومات في هذا القرن .

ويصور لنا دانتس هذا الطاغية الذي كان يتحكم في دولة المدينة الإغريقية على أنه لا يعبأ بالعرف الاجتماعي ولا بالصور الديني ، وإنما كانت سلطته مرتكزة إلى قوه سافرة ، وعنف بالغ . ولقد نجم عن هذا رد فعل معاكس اتجه إلى البحث لاعتق الحق الحاكم ولكن إنجته إلى رفاة وحقوق المحكومين .

لقد وجهت حكومة الطاغية قسوتها وهنفا إلى الأرستقراطيين أول الامر ، ولكن مالبث أن شمر الجميع بقسوة وعنف تلك الحكومة ، فتصافر الأرستقراطيون مع عامة الشعب في سبيل القضاء على تلك الحكومة ، وبالفعل فلقد بدأ حكم الطغاة في الزوال من كثير من دول المدينة الإغريقية ، وأصبح الجو مهيئا لظهور الديموقراطية ، فتس الناس الصمداء ، وأمسى الجميع ينمون بالحرية .

إلا أنه سرعان ما ظهر الشقاق والنزاع بين الإتجاه الديموقراطى والعناصر الأوليباركية متشاكى فى محاولة القلة الغنية الإستئثار بالسلطة وتحقيق أهدافها النوعية التى تبغى مزيدا من الثراء على حساب الجميع ، ولكن وحينما ابتدأت الحروب الفارسية وجد الهلينيون جميعا أنفسهم أمام عدد وافر القسوة كثير الأفراد ، فكان عليهم ترك خلافاتهم جانبا والاتحاد وجمع الكلمة والقوة فى سبيل القضاء على الخطر الخارجى ، وحينما زال الخطر الفارسى بدأ صراع مرير بين الاتجاهات الديموقراطية والاتجاهات الأرستقراطية ، وفى وسط هذا الصراع ظهرت الفلسفات السياسية الكبيرة لدى اليونان ( أى فلسفة أفلاطون السياسية ، وفلسفة أرسطو السياسية ) .

وبينا كانت الاتجاهات السياسية داخل دول المدينة الإغريقية تتأرجح بين

يتريد من الإيضاح والتفهم يرجع القارىء إلى كتاب Whibley وعنوانه Greek Oligarchie فيه إلمام ونظم الأوليباركية اليونانية واتجاهاتها وأهدافها كما يمكن للقارىء الإطلاع على كتاب Freeman وعنوانه Compative politics لمحنة ملالة الأوليباركية بالديموقراطية والموناركية وغيرهما من أشكال الحكم وكتاب Greenindge وعنوانه Greek consttional Histoy اقصى أقصى الضوء على التنظيمات السياسية الإغريقية منذ فجر التاريخ .

الارستقراطية والاوليجاركية والديموقراطية والموناركية أو حكومة الطاغية ؛ فإن العلاقات الخارجية بين هذه الدول قد كشفت عن وحدة قومية هيلينية *Hellenic national unity* أساسها وحدة لغوية ودينية وثقافية . وبالطبع فإن هذه الوحدة القومية الهلينية أمكن تمييزها بوضوح عما كان يسمى حينئذ بالمجتمعات البربرية .

لم يكن هناك عدد محدود من دول المدينة الاغريقية ولكن كان هناك المئات من هذه الدول . إلا أننا نستطيع أن نميز بوضوح من بين هذه المئات دولتين فقط كان لهما طابع خاص وآثار ضخمة على الاتجاهات والنظريات السياسية الإغريقية : الأولى هي اسبرطة والثانية هي أثينا .

### أ - اسبرطة

نحن لا نستطيع أن نبعد عن الأساس الاجتماعى الذى ساد اسبرطة ، إذ كان لهذا الأساس الاجتماعى آثاره على المفاهيم والاتجاهات والنظريات السياسية . فاذا ما اقتربنا عن كذب لكي ندرس الأقسام التى إنقسم إليها الناس فى هذه الدولة فإننا سوف نجد أننا تقسماً ثلاثياً للناس ظل مرتبطاً بأسبرطة منذ ظهورها وحتى إندهارها . فلقد إنقسم الناس هناك إلى الطبقات الثلاث التالية :

أ - الاسبرطيون Spartans

ب - البربويكيون Perioikoi

ج - الهيلويون Helots

\* هناك دراسة وافية عن دولة المدينة الاسبرطية بملفاتها الاجتماعية والدينية والتاريخية

كتبها Jannet فى مؤلف له عنوانه *Les institutions Sociale et le droit civil*

o Sparta

تميزت طبقة الهيلوتيون بالكثرة العددية ، وبوفرة أفرادها ، ولكنها كانت مع ذلك في قاع البناء الاجتماعى من حيث المكانة أو المركز . كان كل عمل أفرادها ينحصر فى العمل الوراعى وحسب ، فلم يكن لهم نصيب من التمدن أو من عارسة للعمل السياسى ، ولم تكن للتفارك فى مسائل الحرب إلا فى القليل النادر حينما تحتم الظروف القهرية ضرورة إشراك بعضهم ، فكانوا حينئذ يتسلحون بالأسلحة الخفيفة ، ويمهد إليهم ببعض المهام الحربية الخفيفة كالحراسة أو مد الجيش بالمؤن والذخائر وحسب .

أما البرويكويون فكانوا يمثلون الطبقة الوسطى فى اسبرطة ، وكانوا يتميزون بحقوق مدنية كاملة . أما أعمال أفرادها فكانت تنصب على الصناعة والتجارة بوجه خاص ولكن لم يكن مسموحا لهم بالاشتراك فى الحياة السياسية العامة .

إن الحياة السياسية فى اسبرطة كانت فى يد الطبقة الاولى وحدها طبقة الإسبرطيين ، التى كانت أقلية من حيث العدد ولكنها لم تفقد مع ذلك سيطرتها الكاملة على كل شئون الحياة العامة فى يوم من الأيام . لم تكن أمام الإسبرطيين مهنة زراعية أو صناعية أو تجارية فهذه وتلك كان يتولاها الهيلوتيون والبرويكويون وإنما كان شاغل الإسبرطيين الاول هو الفئسون العسكرية والشئون السياسية .

ولكى توجه هذه الطبقة أبناءها وتقدم للحياة العسكرية والسياسية كانت تتبع معهم نظاما تربويا معينا ، إذ كان يهد بالأبناء الذين بلغوا السابعة من العمر إلى الدولة التى تتولى تدريبهم على الأمور الرياضية العنيفة ، وتهتم بتقوية أبدانهم حتى يبلغون أقصى درجات القوة الجسمية ، ثم يتلقى الذكور تدريبات عسكرية شاقة حتى يبلغون أقصى درجات الخبرة العسكرية أما الإناث فلمن كن يتلقين

من الوسائل القويمة ما يعين على انجذاب ذرية قوية . ومن ثم فبعد التربية البدنية ينهغل الاسبرطيون بالشئون العسكرية ثم يتولون بعد ذلك شئون الحكم والخدمة العامة .

لم يكن ثمة شعور باللا مساواة بين أفراد الطبقة الاسبرطية ... لم يكن هناك تمايز بين العائلات الاسبرطية ... بل إن شعور الأفراد كان أقوى بالدولة منه بالعائلة ... كان الشباب يتناولون إجباريا طعامهم على موائد عامة تقام تحت إشراف رجال الدولة ، ولم يكونوا يتناولون طعامهم في منازلهم . كما أن اتصال الاسبرطيين بالأجانب كان نادرا وفي الأحوال الضرورية فقط .

أما عن التنظيم السياسي الذي ساد داخل الطبقة الإسبرطية فلقد كان على النحو التالي: —

١ — ملكان يقرمان على قمة هذا التنظيم ، وهما مساويان في المكانة والسلطة ويقولان إدارة الأوضاع السياسية العليا وما يتصل بها من شئون عسكرية ودينية .

٢ — مجلس مكون من ثمانية وعشرين عضوا ، يتم انتخابهم ويظلون مدى الحياة . ويتولى أعضاء هذا المجلس المهام التنفيذية المتعددة مستندين إلى القانون .

٣ — هيئة عامة تمثل جميع الاسبرطيين ، وهذه الهيئة أجمع في المناسبات السياسية المختلفة لكي تقترح على بعض الأمور الخطيرة التي تمر بها الدولة .

٤ — خمس أعضاء يختارون سنويا بالانتخاب الحر ومؤلا . يشاركون في كافة الأمور السياسية التي تمر بالدولة خلال عام انتخابهم .

وإذا نظرنا بعين خاصة للأحوال السياسية التي سادت أسبرطة لاستطعنا أن نقرر أن هناك ثلاثة وجهات نظر مختلفة يمكن استخلاصها من تلك الحرية السياسية الاسبرطية . فإن الدولة الإسبرطية تبدو أرسقراطية إذا نظرنا إليها من حيث

نيز وإبعاد البريويكيون والميلوتيون عن الشؤون السياسية وهذه هي وجهة النظر الأولى . أما وجهة النظر الثانية فإنها تقضى لنا إذا نظرنا في الطبقة الأسبرطية وحدها وتمثلنا الطابع الديموقراطى الذى ساد أفرادها جميعا ، أما وجهة النظر الثالثة فإنها تبدو لنا حينما تذكر أن الطبقة الأسبرطية كانت تأخذ حاجتها وما يريد من حاجتها من الطبقتين الأخرتين ، فازدادت ثراء وغنى على حسابها ، ومن ثم اتخذت الطابع الأوليغاركى .

### ب - أيضا

أختلفت دولة المدينة الأثينية إختلافا بينا عن دولة المدينة الأسبرطية من حيث البناء الاجتماعى والبناء السياسى ؛ فمن حيث البناء الاجتماعى نجد أن هذا البناء يقوم على التمييز بين الأحرار وبين العبيد ، ثم نجد تميزا آخر فى طبقة الأحرار ، إذ تنقسم هذه إلى طبقة النبلاء وطبقة العامة : إن التمايز الاجتماعى هنا لم ينجم عن خضوع الأغلبية الأقلية كما خضع الميلوتيون الأسبرطيين ، كما لم ينجم التمايز بين النبلاء والعامة عن إختلاف فى الجنس كما كان الأمر بين الأسبرطيين والبريويكيين .

ومن ناحية البناء السياسى تميز البناء السياسى الأثينى بأنه تضمن النبلاء والعامة وأقصى أو أبعد العبيد ، إن النبلاء والعامة هما المكونان الحقيقيان للواطن بالمعنى السياسى عند الأثينيين ، أما العبد فلا يجوز لنا أن نطلق عليه لفظ مواطن . ويكون النظام ديموقراطيا متى شارك جميع المواطنين ( النبلاء والعامة ) فى الشؤون السياسية ، ولا يكون كذلك إذا لم نجد تمثيلا للنبلاء أو العامة .

ومن الناحية التاريخية فإننا نجد أن السلطة السياسية كانت مركزة فى أيدي فئة متميزة من النبلاء يسمون بالروساء التسمة ، وهؤلاء يتم اختيارهم سنويا ،

ويعاونهم مجلس منتخب . هكذا كان الأمر منذ بداية القرن السابع ق.م إلا أنه مع نهاية هذا القرن تقريبا تغير هذا النظام حينما ظهر شعور عدائي بين طبقة النبلاء الأثرياء وبين طبقة العامة . ولقد نمت هذا الشعور وتزايدت تأثير الكتابات السياسية لأحد الحكماء البعثة القدامى وهو سولون Solon .

وكان سولون قد دعى إلى الترابط بين المناصب السياسية وبين مقدار الثروة؛ فمن يملك أكثر يتولى أعظم المناصب ، ومن يملك أقل يتولى مناصب ذات مكانة أقل وهكذا . وبديهي أن هذا الرأي كان خادما لطبقة النبلاء الثرية ، إلا أن بذور الديمقراطية قد ظهرت مع الرأيين الآخرين الذين نادا بها سولون أيضا ؛ ذلك أنه رأى أنه يجب إقامة نظام الإكليزيا Ekklesia وهو عبارة عن هيئة شعبية عامة تتكون من جميع الأحرار أو جميع المواطنين ، كما رأى ضرورة إقامة مجلس يتكون من أربعمائة عضو . أما الإكليزيا فإنها تتولى لإختيار الرؤساء والموافقة أو عدمها على كافة الأعمال السياسية وغيرها ، كما أنها تمارس بعض السلطات القضائية . أما المجلس الذي يتكون من أربعمائة عضو يأتون عن طريق الانتخاب فيتولى تنظيم أعمال الإكليزيا ويحدد مواعيد عقدها كما يحدد الموضوعات قيد الدراسة ، كما يمتنع أعضاء هذا المجلس ببعض السلطات التنفيذية المتعلقة بإقصاء من تلبت عدم صلاحيته من السياسيين أو من الإكليزيا . وفي هذا الجو ترعرعت الديمقراطية ونمت نموا هائلا .

ولكن الحياة السياسية في أثينا قد شاهدت مرحلة من حكم الطغاة ، وذلك حينما تولى السلطة بيسمتراتوس Pisistratus وأبناؤه في المدة ما بين عامي ٥٦٠ - ٥١٠ ق.م .

وبالطبع فلقد كانت أفكار سولون هنا هي الموجة بكل حركات التحرر من

هذا الحكم الدكتاتوري الطاغى ، وبالفعل لما لبثت الروح الديمقراطية أن طادت إلى أثينا بواسطة كلبيزيس Kleisthenes ثم تدعمت تحت تأثير كتابات بريكليس Pericles بعد حوالى قرن من الزمان .

ولقد تميزت الديمقراطية التي عادت إلى أثينا بعد الفترة القصيرة من تحكم الطغاة باشتراك جميع المواطنين الأحرار في تناول المسائل السياسية بما فيها المسائل العظمى للدولة ، كما أصبحت الكلمة العليا هنا . والكلمة النهائية هي كلمة المواطنين الأحرار ، وأصبح من المحال أن ينفذ أى رجل من رجال الحكم أى أمر بدون الرجوع إلى الجماهير ، بل وأصبح للمواطنين السلطة في تريض من يفعل أى فعل بدون أخذ رأى المواطنين إلى المحاكمة ، كما كانت الجماهير الحرة هي التي تختار الرؤساء ، وكل هذا جعل المواطن الاثين يشعر بالمسئولية السياسية الكبيرة الملقاة على عاتقه .

أما السلطة التنفيذية فكانت تتولاها مجلس مكون من خمسمائة عضو ، والمواطنون الأحرار هم الذين ينتخبون أعضاء هذا المجلس أيضا ، وهم يستطيعون تغيير بعضهم إذا ثبت عدم صلاحيتهم في أى يوم من الأيام .

أما الشئون العسكرية فكانت موكولة إلى جنرالات عشر يمثلون قيادات عشر انقسم إليها الجيش الاثينى في ذلك الوقت ، وبالإضافة إلى هذا وجدت فئة أخرى هي فئة القضاة .. وهذه وتلك تأتي من طريق الانتخاب الحر أيضا .

وعلى هذا النحو تكون أثينا قد فتحت أمام جميع المواطنين الأحرار الفرصة للاشتراك في ممارسة الحياة السياسية ، وبهذا المعنى كان الإنجاز السائد في أثينا هو

## الاتجاه الديمقراطي\*

• • •

والواقع أن دولة المدينة الإغريقية ما زالت تحصل أهمية كبيرة في سياق النظريات السياسية . وعلى الرغم من أنها تحمل اسم المدينة Polis التي نقرنها بطبيعتنا إلى السياسات Politics إلا أننا نلاحظ أن دولة المدينة تمثل شيئا أكبر من للنسق السياسي، كما أنها ترتفع على الهدف القانوني الذي يوضح ويدعم شريحة القواعد التي تضبط العلاقات القانونية أو الشرعية . إن دولة المدينة هي دولة State ومجتمع Society في آن واحد بدون أي تحديد وأدنى تمايز ؛ لأنها نسق مفرد من دولة المجتمع Society State سواء أكان هذا النسق منظما أو غير منظم .

لم تعد الدولة الآن هي كل شيء ، كما كان الأمر بالنسبة إلى دولة المدينة ؛ إن الدولة أصبحت الآن مجرد ضامنة للحقوق والواجبات ، إنها تملك في يدها قوة القانون ، وقومها مستمدة من قوة القانون ، بل هي لا تستطيع أن تتجاوز هذا القانون . إن الدولة هي تلك التي تعلن وتضمن قانونيا حقوق وواجبات الأفراد وتجمعاتهم : إنها يمكن أن تعلن وتضمن حقوق وواجبات التجمعات الدينية ولكنها ليست مجتمعا دينيا في حد ذاتها ، كما أنها يمكن أن تعلن وتضمن حقوق وواجبات المؤلفين والأساتذة وكل من يساهم في إبتكار ونقل الثقافة ،

---

\* عن معنى الديمقراطية في أثينا ودول الإغريق بوجه عام نوجه القارئ إلى كتاب

Agard, W. R. وعنوانه 1942 what Democracy meant to the Greeks

وكتاب Bonner, R. j وعنوانه 1933 Aspects of Athenian Democracy

ولكنها ليست في حد ذاتها مبتكرة الثقافة ومقررتها ، إنما تستطيع أن تعلن وتضمن حقوق وواجبات كل القوى الاقتصادية والإنتاجية والتوزيعية ، وبالطبع فإنها تستطيع أن تكون كذلك إذا ضمنت حقوق العمال مثلاً وواجباتهم ، ولكنها حين تصبح كذلك فإنها تمارض طبيعتها ، وتتخذ موقفا معارضا لوظيفتها القانونية ... إنها أشرف على النشاط ولكنها لا تتخلقه ... إنها تؤلف إطار الحقوق والواجبات ولكنها ليست نفسها كل إطار الحياة (١) .

\*\*\*

إن دراسة دولة المدينة الإغريقية سوف تعطينا الملامح العامة والأسس الجمهورية لبداية الفلسفة السياسية ، كما أن دراسة الدولة القومية سترينا كيف اتممت الفلسفة السياسية وتطورت من الدولة المدينة إلى الدولة القومية .

إننا لو نظرنا إلى الدولة المدينة الإغريقية في ارتباطاتها ميلاد الفلسفة السياسية ، فإننا نجد أمامنا ثلاث نقاط تهدد انتباهنا . الأولى هي نوع الخبرة التي كانت كانت سائدة . والثانية نوع العقلية التي تتضمنها تلك الخبرة . والثالثة نوع الفهم أو التفسير الذي استخلصه ذلك العقل من تلك الخبرة .

بالنسبة إلى النقطة الأولى فإننا نجد أن دولة المدينة الإغريقية كانت تمتاز عن سائر الدول سواء مصر أو فينيقيا أو غيرهما في تواجد الشعور السياسي بمعناه

---

(1) Barker. E : Principles of social and political theory  
pp. 6-7

الدقيق في خبرة المجتمع الإغريقي بالذات وفيه وحده ؛ فلقد كان الحكم الذاتي Autonomy موجودا ، وكان لهذا الحكم الذاتي قانونه الخاص به ، وكانت المساواة في الحقوق المدنية والسياسية موجودة ومنظمة في صميم الكيان الإغريقي . ولقد ترتب على تلك المساواة أن قامت الثورات والتشريعات التي هزت الإغريق منذ فجر التاريخ تحاول جاهدة أن تعلن سواسية الناس في الحقوق والواجبات ، كما ظهرت الوثائق السياسية في هذه الآونة ، علاوة على أننا يمكن أن نتلصق في صميم الخبرة السياسية الإغريقية لإذعان الأقلية لرغبة الأكثرية عن طريق أخذ الأصوات .

ومثل هذا النوع من الخبرة يتضمن نمطا معينا من العقلية ، وهذه هي النقطة الثانية ، والواقع أنه ليس من المدهش أن ثلثت إدافة العلم والفلسفة منذ الميلاد إلى السياسات ؛ ذلك أن السياسات هي تمثيل عن العقل الذي ينادي بالعلائقية بين الإنسان والآخرين ، تماما كما أن الفلسفة والعلم هي التعبير عن العلائقية التي تربط الخبرة الإنسانية برباط كلي متصل . إن العقل الذي يعرف ذاته عمليا على أنه في د كل ، يمكن أن يتعرف على ذاته نظريا على أنه مندرج في نظام كامل للعليمة . ونخلص من هذه النقطة بأن نمط العقل الذي كان موجودا في دولة المدينة الإغريقية كان نمطا كليا مندرجا في نظام هام .

أما فيما يتعلق بالنقطة الثالثة الخاصة بنمط الفهم أو التفسير التي استخلصها العقل من مثل تلك الخبرة ، فإننا نجد أن هذا الفهم لا بد وأن يرجع إلى العقول التي تتأصل في تلك الخبرة . إن الفهم الاساسي ، والفكرة الرئيسية للفلسفة السياسية الإغريقية كما نجدما عند أفلاطون وأرسطو هي أن العقل الإنساني لا يمكن أن يتوصل إلى الحياة الكاملة والحقة إلا في مجتمع العقول . بمعنى آخر إن

العقل الإنسانى لا تستقيم حياته إلا مع العقول الأخرى ، ومن ثم يصبح للجموع  
أو الدولة الأسبقية على الفرد أو العقل ، أو يصبح الإنسان هو المخلوق الذى تشكل  
من أجل أن يحيا فى دولة أو مجتمع (١) .

---

(1) Bonanquet: B : The philosophical theory of the state  
p.p 1-9

## ٢ - الفكر الفلسفى السياسى لدى الإغريق

إذا ما غنضنا النظر عن الحضارات القديمة غير اليونانية ، بقيت لدينا الحضارة اليونانية بثقلها وعظمتها وإسهاماتها الضخمة فى ميدان الفكر الإنسانى . وإذا ما اقتربنا عن كثب من تلك الحضارة بهرت عقولنا الأفكار والخطرات والنظريات التى جابت هذه الحضارة ، بعض هذه الأفكار فلسفى بأعلى ما تمثله الفلسفة من حب للحكمة ومحاولة للحياة معها والتوصل إليها ، وبعضها دينى يحاول الوصول إلى ماهية الروح ، والأساس اللاهوتى للوجود ، والكشف عن كنهه وما هيته المبدأ الأول ، وبعضها كوزمولوجى يحاول الكشف عن جوانب الطبيعة وقوانينها وعللها ، وبعضها إستمولوجى يستكشف كنه المعرفة ، وطبيعتها ، ومسالكها ، وحدودها .

ولم تكشف هذه الحضارة بالفورس فى تلك المشاكل التى مازالت وسوف تزال دائماً بمثابة حوار طويل متصل يسهم المفكرون فيه بأرائهم ونظرياتهم طوال التاريخ دون أن يضموا لهذا الحوار الإنسانى نهاية . ودون أن يصلوا فيه إلى نتيجة متفق عليها . أنها فتحت الباب على مصراعيه أمام أفكار ونظريات سياسية وأخلاقية وإجتماعية واقتصادية ونفسية ورياضية وغيرها ، ودمت بها فى ثنايا ذلك الحوار الطويل المتصل الذى لا تنتهى حلقاته ولا تنقطع ما دامت الحياة ودام التاريخ .

وكان لا بد من قوانين تصمم الذهن من الوقوع فى الخطأ وتسير بقضائنا وأحساننا - أيا كانت وفى أى فرع معرفى - فى طريق الصواب دون ما أدنى انحراف . وهنا تلم المناطق الصورى الأرسطى قويا عملاقا . وأوضح

أرسطو أن على أى فكر أن يستعين بتلك الآلة ( المنطق ) بقوانينه الثلاث :  
عدم التناقض ، والذاتية ، والثالث المرفوع : لكي تكون نتائجها متسقة مع  
مقدماته ، ولكي تضمن الصحة وعدم التناقض فى أى فرع وفى أى فكر .

هكذا نشأت فى أحضان تلك الحضارة العريقة الفلسفة والعلم وكل الفروع  
المعرفية الأخرى ... ولقد نشأت كاملة وناجحة بصورة جعلت الكثيرين يقررون  
أن العلم والفلسفة وسائر أنواع المعرفة قد ولدت كاملة عند اليونان ، وأنه لا سبيل  
لأى دارس أو مفكر أن يلفظها أو يتعد عنها أو يتحاشاها ، وأن ما جاء بعدها من  
أفكار لم يكن إلا مجرد قبول أو رفض لها . ولكنها ظلت هى دائما المحور أو  
الاساس الذى دارت حوله كل الافكار .

والحضارة اليونانية ابتدأت فى القرن السادس قبل الميلاد وعلى وجه التحديد  
بطاليس ه أحد الحكماء السبعة . ولكن كانت هناك مرحلة سابقة على تلك المرحلة  
التي بدأها طاليس هى المرحلة الأسطورية التي مثلها هزيود وهو ميروس ، وهذه  
المرحلة الأخيرة تمثل سيادة العصر الميثولوجي ، ونجد فى كتاباتها تفكيراً غامضاً  
باهتا يصور لنا الطبيعة على أنها حية مريدة وأن الآلهة يعيشون فوق جبال  
الأولمب ، ويأتون بما يقوم به البشر من أفعال ، وأنهم علل الوجود ،  
ومبادئ الطبيعة .

أما المرحلة الثانية فقد تجاوزت المرحلة الأسطورية ، وبدأت فى البحث  
عن أصل الوجود لا فى آلهة تعبد البشر تعيش فوق جبال الأولمب ولكن  
فى الطبيعة ذاتها ؛ فظهر طاليس ونادى بأن الماء أصل الأشياء ، وتلاه

انكسيا ندريس • الذى نادى بأن اللامتناهى هو علة الوجود والعالم ، وجاء بعده انكسيانس • الذى قرر أن الهواء هو العلة الاولى والجوهر الاوحد للأشياء ، ثم ظهرت الفيثاغورية • وذهبت إلى أن العدد والنغم هما علنا الوجود والعالم ، ولقد قسم الفيثاغوريون الناس إلى طبقات ثلاث هى : -

١ - الطبقة الأولى : وهى أحسن الطبقات والأنواع ، وأكثرها خيرية وحكمة ، ويمثلها الفيثاغوريون بمن أتوا إلى ملعب الألعاب الاوليمبية للشاهدة والنظر ، وهم طبقة الفلاسفة .

٢ - الطبقة ثالثة : وهى تلى الطبقة الاولى ، وتمثل أولئك الذين أتوا إلى ملعب الألعاب الاوليمبية للمشاركة فيها ، وممارسة الألعاب المختلفة .

٣ - الطبقة الثالثة : وهى الطبقة الدنيا ، وتكون من أولئك الذين يأتون إلى ملعب الألعاب الاوليمبية للبيع والشراء .

ونحن نلصق فى هذا التقسيم اهتمام الفيثاغورية بالنظر والتطهر ، ووضع من يمثلها فى أعلى المراتب ، ثم تأتى التجربة بعد النظر ، وأخيراً تأتى التجارة والمهن ولعل هذا التقسيم يعكس اتجاه الروح اليونانية برمتها من أن النظر للسادة والتجربة للبيد .

ولقد وضع بارمنيدس • مذهباً كاملاً فى الوجود مؤداه أن الوجود واحد

\* انكسندروس : ٦١٠ - ٤٥٦ ق.م.

\*\* انكسيانس : ٥٨٨ - ٥٢٥ ق.م.

\*\*\* الفيثاغورية : نسبة إلى فيثاغورس ٥٧٢ - ٤٩٧ ق.م.

\*\*\*\* بارمنيدس الألبى : ولد عام ٥٠٥ ق.م.

فلما كانت ساكنة لا تتغير فيه ولا انفصال ولا حركة وأيده تلميذه زينون \* بحجج عقلية . ثم وقف هيراقليطس \*\* موقفا مناهضا لموقف بارميندس وزينون ونادى بالتغير والصيرورة وبالنار كبداً أول . ثم جاء بعد هؤلاء فلاسفة محاولة التوفيق منهم أناباذوقليس وانكساغوراس وتلاميذا أصحاب المدرسة الذرية ومنهم لوقيبوس وديموقريطس .

ويلاحظ أن المرحلة السابقة لم تركز إلا على الطبيعة ، عناصرها ومكوناتها ، وعلاها ، والمبدأ الأول أو المبادئ الأولى لها ، ومن ثم كانت لا بد من مرحلة أخرى تركز على الإنسان ، ومن هنا قامت المرحلة الثالثة في تاريخ الفكر الفلسفي اليوناني وهي المرحلة التي اعتبرت الإنسان محور الفكر الفلسفي ، وقد ظهر في هذه المرحلة تياران : الأول يمثل السوفسطائيون الذين بلبسوا الفكر ، والثاني يمثل سقراط الذي أعاد للمعرفة تحديداتها الدقيقة بمنهج الذي يحتوي على شقين : التهمك والتوليد .

وأنت المرحلة الرابعة والرائعة من تاريخ الفكر اليوناني وهي مرحلة المذاهب الكاملة ، فظهر على المسرح الفلاني أفلاطون وتلاه أرسطو ، ووضعنا لأول مرة في تاريخ البشرية أساساً فلسفياً وفكرية كاملة كان الفكر السلمي أحد أركانها الأساسية .

ولقد أعقب المرحلة الأخيرة مرحلة جمود فكري مثلثتها المدرسة المشائية ، ومن أعلامها نيموفراسطس وأوديموس الرودسي وأرسطو كسينوس الطارتي وديكلازخرس المسيني وديمتريروس الفاليريوني وستراتو اللامباكومي وليقو وكريتيلاوس .

\* زينون الابهلي : ولد عام ٤٦٤ ق.م .

\*\* هيراقليطس : ولد عام ٥٠٤ ق.م .

ولقد اقتصرت هذه المدرسة على الشرح والتعقيب والتفسير لفلسفات السابقة بوجه عام وفلسفة أرسطو على وجه الخصوص ، ولم تسهم في مجال الفكر الإنساني بالجديد أو المستحدث .

ولا بد لنا ونحن نتلس أصول الفكر السياسي عند اليونان أن نفرض النظر عما سبق المرحلة الثالثة من تفكير أرسطو وغيبى وآخر طبيعي . كما لا بد وأن نتخطى مرحلة المدرسة المشائية لعدم إسهاماتها في التراث السياسي أو الفكري بوجه عام ومن ثم فسوف نركز دراستنا على بقية المراحل فقط .

---

\* هناك مراجع عديدة تلمت الفكر السياسي لدى الأفريق بقى من الاسباب نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

- 1 — Barker, E : Greek political theory, plato and his predecessorr (2 nd ed London, 1925)
- 2 — Cook, T.I : A history of political philosophy ( New York 1936)
- 3 — Dunning; W-A : A history of political theories; Ancient and Mediaeval (New York 1902)
- 4 — Farrington, B. : Science and politics in the ancient world (New York 1940)
- 5 — Gettell, R.G : History of political thought ( New York 1924)
- 6 — Sabine, G. H. : A history of political theory .( New York 1937 )
- 7 — Willoughby, W. W : Political theories of the ancient world ( New York 1903 )
- 8 — Zimmern, A E. : The Greek commonwealth ( 3rd ed., oxford 1922)

## أ - الفكر السيامي السوفسطائي

لقد وجه السوفسطائيون النظر إلى الإنسان وإلى معرفته ووجوده بعد أن كان النظر متجها إلى الأساطير والميثولوجيا في المرحلة الأولى ، ومتجها إلى الطبيعة في المرحلة الثانية . ولعل هذا الإتجاه لم يكن راجعا إلى عامل فكري فحسب بل كان راجعا إلى عدة عوامل دينية وإجتماعية وسياسية :

١ - العامل الديني : كان من أثر الحروب الكثيرة الداخلية والخارجية أن تعرضت ثقة الناس بمفهوم الدولة الإلهية وبالتالي بالقوة النيبية التي يلوح بها بعض الأذكيا لإخضاع الأغلبية لهم . ويرى السوفسطائيون أن الإيمان بالآلهة ذاتها إنما هو نتيجة الخيلة التي أصطنعها الشرعون والساسة لكي يلجموا العامة ويخضعوا بدور الجرائم التي لا ينالها القانون ، والتي تخفى على التشريعات الوضعية . ومن ثم لم يعد للقانون قدسية دينية وإنما أصبح مجرد صيغ إتفاقية موضوعة من قبل بعض الناس لتحقيق مآربهم ومنافعهم . إن الإنسان يقول السوفسطائيون وعلى رأسهم بروتا غوراس ومقياس الأشياء جميعا ، ما يوجد منها وما لا يوجد ، وليست الآلهة . بل أن بروتا غوراس يذكر في كتاب له عن الآلهة أنه لا يستطيع أن يعلم ما إذا كانت الآلهة موجودة أو غير موجودة لأن أمورا كثيرة تحول بين وبين هذا العلم وأخصها بالذكر غموض المسألة وقصر الحياة . . وكان السوفسطائيون يهدفون من مهاجمتهم للدين وأعتبره نسيا أن يعلموا الناس أن ليس ثمة قانون إلهي ولا دولة إلهية وأن يدعموا إلى التحرر من سلطان الدين وجبروته ، وأن يمارسوا حقوقهم السياسية بمنأى عن الدين ، وبدون خوف من رجاله .

٢ - العامل الاجتماعي : كان من آثار النقل والترحال والاحتكاك عن

طريق الحروب والتجارة أن أطلع الناس على عادات وتقاليدهم مخالفة بعضها أكثر بعضاً وتقدمنا من تلك الموجودة في المجتمع الأثيني ، ومن ثم نادى السوفسطائيون بنفسية العادات والتقاليد والقوانين والعرف ، فما يصلح لمجتمع ما منها قد لا يصلح للآخر . ونتج عن هذا أن اللغة أصبحت ذات أصل تعاقدي ، كما أصبحت الدولة تعاقدية وليست من صنع الآلهة ، كما أصبحت القوانين نسبية ووضعية .

٣ - عامل سياسي : فلقد كانت الديمقراطية الأثينية قد بلغت أوجها في ذلك العصر ، وكان على رجل السياسة أن يقسم بالقدره الفائقة على الجدل والمناقشة والحوار والدفاع عن الآراء صحيحها وباطلها . وشعر السوفسطائيون بأنهم يملكون القدرة على تدريس فن الجدل وذلك نظير أجور متفاوت بقدر غنى الطلاب ، فتولوا مهمة تدريب الشباب لإعدادهم للعمل السياسي .

لقد كان السوفسطائيون أول من وجهوا النظر إلى الفكر السياسي ، بل لقد كانت غايتهم من هدم قدسية الدين ، ومناداتهم بنفسية القوانين والعرف والعادات والتقاليد ، وتعليمهم للشباب على الجدل ، ومنازلة الخصوم ، والقدرة على إثبات صحة القول وتقيضه في نفس الوقت هو إعداد الناس للعمل السياسي في المحل الأول .

وعلاوة على هذا فلقد ناقش السوفسطائيون — لأول مرة في تاريخ الفكر — مسائل سياسية من الدرجة الأولى مثل : الجدل السياسي ، العدالة والتعدي ، السلطة الدينية والديوية ، الانتخابات السياسية ... الخ . ولكنهم ناقشوا مشأ هذه المسائل من زاوية لا أخلاقية تروم منفعتهم الشخصية بغض النظر عن الحقيقة . لذلك لم يحددوا المصطلحات بل أعطوا المصطلح الواحد أكثر من معنى طبقاً لظروف الوقت وتحقيقاً لمصلحتهم ومنفعتهم ، فقبلوا الفكر وألبسوه ثوب

الغموض والاضطراب، الأمر الذى جعل سقراط يشور عليهم ثورته الكبرى .  
ولعل أكبر إسهام ساهم به السوفسطائيون في مجال الفكر السياسى هى تلك  
النظرية التى أتى بها كليكليس السوفسطائى وأسمّاها نظرية الحق للأقوى ، والتى  
كان لها أثرها الفذ على تاريخ الفكر السياسى اللاحق .

وترى نظرية الحق للأقوى أن الطبيعة تريد أن يتغلب القوى على الضعيف  
ويسيطر عليه ، وأن الإنسان الذى يتمتع بقوة طبيعية وذكاء مخارق لا بد  
أن يزدري عدالة البشر التى توضع عليها الناس ، ولا بد أن يجرى بما يرى ، وأن  
يعيش كما يجب ويهوى مرتكزا على قوته وجبروته ، و رهبة الناس وخشيته من  
وهو يفسح المجال أمام أهوائه وشهواته ، مطلقا لها العنان ، فتندفع متزاحمة في  
البحث عن إشباعها .

ويؤكد كليكليس أن الحياة بحسب الطبيعة إنما تتجلى بأروع صورها لدى  
أشخاص يتمتعون بروح النخبة المصطفاة أو لدى الصفوة النادرة في المجتمع .

كما يرى أن الأخلاق والقوانين من صنع الضعفاء من الناس وهم أغلبية أفراد  
المجتمع ، وأن هؤلاء قد صنعوا القوانين ، ووضعوا قواعد الأخلاق لئلا يكبحوا  
جراح الأقوياء وينزعون منهم الحق والمنفعة والسلطان . ولكن مجريات الطبيعة  
والتاريخ تهاض هذا الإتجاه الذى يصطنعه الضعفاء ، فلا يلبث الأقوياء من أن  
يكشفوا خداع أغلبية أفراد المجتمع ( الضعفاء ) فيحطمون القيود ، و يقيمون  
من أنفسهم سادة على الجميع ، وهنا يسود القانون الطبيعى بين البشر ، و يتحقق  
نظرية الحق للأقوى .

والواقع أن الحوادث التاريخية أسهمت في إطلاق حرية السوفسطائيين ،  
وتحقيق نظريتهم ، فكانت الحكومات التى قامت في اليونان في ذلك الوقت

قصيرة العمر ، ما تلبث إحداها أن تولد حتى تقضى عليها الأخرى وتحل محلها بالقوة . ولذا فقد الحكم هيئته ، وأخذ السوفسطائيون يسرفون في أحكامهم السياسية ، فلم يقتصروا على بيان أن القوانين ليست إلهية وحسب بل اعتبروا القانون شيئا مصطنعا ، وذهبوا إلى أنه يتقلب بتقلب الآراء ، وأنه لا يختلف في تغيره وتبدله عن تغير ومبدل القوة العمياء ، مما مهد السبيل لطغيان البطش والعنف دون وأزع من دين أو ضمير أو حقيقة .

والواقع أنه مع ما في الفكر السياسي السوفسطائي من اغاليط ، وتلاعب بالألفاظ والحجج ، تحقيقا للنفع الشخصية ، إلا أننا يجب أن نوجه إلى السوفسطائيين بعض الأهمية لأنهم كانوا أول من وجه الفكر الإنساني إلى الإنسان بنواحيه الاجتماعية والسياسية على وجه الخصوص . ويكفى أن نقرر تركيزا على أهمية السوفسطائيين أنهم أول من ألقوا بخيط الفكر السياسي في ملحمة التاريخ الإنساني الطويل .

## ب - أصول الفكر السياسي عند سقراط

لم يكن تعليم الفكر السياسي والفكر يوجه عام على يد السوفسطائيين سوى مهنة طيبة تدرك الربح الوفير ، والنفع المادى الكبير . وقد خالفهم سقراط في ذلك فأتخذ من تعليم الحكمة بما فيها الحكمة السياسية واجبا مقدسا كان يشمر ويحسب بندا له . .

---

\* يمكن تتبع موقف سقراط السياسي مما ذكرناه من المراجع الصامة من الفكر الأفرى القديم ومما ذكره أنطالون في محاوراته عنه كما يمكن الرجوع إلى كتاب

Taylor, A.E ومناؤه (Socrates (London 1933) وأما في كتاب fouillee

ومناؤه La philosophie de Socrate

ويندر أن نجد في التاريخ عبقرية ممقدة كعبقرية سقراط ، فلقد كان وطنيا مخلصا ، شجاعا صادقا ، إذ أدى الاسراف بالمدينة وراح ينادى بالرجوع إلى عيش الفطرة الأولى ( وسوف ينادى بئذائه أفلاطون فيما بعد . كما سوف يمجّد جان جاك روسو في العصر الحديث حال الطبيعة الأولى ) ، فكان يسير حافى القدمين يقاوم الجوع والعطش ، وأنخرط في سلك الجنديّة ، ومع ذلك فلقد كان محدثا ليقاً بارعاً دقيقاً سحر من أمهر السوفسطائيين ، وتهكم عليهم وأستطاع أن يسحر ببيانه واتقاد قريحته شباب أثينا لتأثير فيهم وتوجيههم نحو حياة سياسية واجتماعية وأخلاقية خيرة .

وكان سقراط فوق هذا ، وخلافا للسوفسطائيين ، رجلا متصوفاً يعتقد أن الآلهة توحى إليه . ويروى أن كاهنه ( دلف ) الناطقة بوحى ( أبولون ) قد زفت إليه بشرى الحكمة فأخذ يبشر بها ، إعتقاداً منه بأن الله قد أقامه معلماً مجالياً يرتضى الفقر في سبيل رسالته ، واغيا عن متاع الحياة وزخرفها . وقد صرفه عنايته بتشفيق الأرواح والمقول عن طلب الفسرة والمجد ، وعن الإهتمام بشئونه الخاصة وأمراله .

ونج عن إيمانه بالآلهة وحكمتها أن أطاد إلى القوانين — التي سلبها السوفسطائيون قدسيّتها — قيمتها وورعيتها . فلقد ميز سقراط بين القوانين غير المكتوبة والقوانين المكتوبة الأولى قوانين إلهية والثانية قوانين بشرية وأن كانت مستمدة من القوانين الإلهية ففي مذكرات سقراط ، نجد سقراط يسأل هيبياس قائلا :

— هل تعرف قوانين لم تكتب ؟ فأجاب هيبياس :

— نعم ؛ إنها القوانين التي لا تختلف في جميع البلدان ، والتي تبحث في موضوع واحد .

— هل تستطيع القول أن الناس هم الذين وضعوها ؟

— كيف يصح ذلك ، مادام البشر لم يستطيعوا أن يجتمعوا كلهم ، وهم لا يتكلمون لغة واحدة .

— من الذي وضع هذه القوانين إذن في رأيك ؟

— أعتقد أن الآلهة هي التي أوحى بها إلى البشر : لأن القانون الأول لدى الناس جميعا هو قانون إحرام الآلهة (١) .

ومن ثم فالقوانين غير المكتوبة تتنازع بأنها كلية وشاملة وأنها من صنع الآلهة... لقد نفشت الآلهة هذه القوانين في قلوب الناس ، وهي تحمل في ذاتها عقاب من يخالفها . وما القوانين المكتوبة سوى صورة أو أنموذج من القوانين الإلهية غير المكتوبة . وبهذا أسنقت القوانين الشعبية عظيمة وقدسية من عظمة نموذجهما الإلهي وقدسيتها . وعلى هذا يعيد سقراط قدسية القوانين إلهيا ، تلك القدسية التي هدمها السوفسطائيون .

ويرى سقراط أن مصلحة الفرد تتفق دائما مع مصلحة المجموع ، وأن الخير الفردي لا ينفصل عن الخير العام . وهو هنا يهدم مبدأ المنفعة الفردية الذي نادى به السوفسطائيون .

• • •

تسأل السوفسطائيون ، وتساءل سقراط ، عن الخير والشر ، والعدالة والظلم ، والتقوى والإلحاد... الخ . وأفاد الأولون من إلهام الكلمات ، فاتهمزوا التعريفات

الناقضة الناقضة مبادئهم يقيمون فوقها صرح جدلهم الزائف ، أما سقراط فقد قارهم الحجة بالحجة ، مقيلا للتعريفات الدقيقة ومعددا للمصطلحات معايبها المحددة مستخدما منهج التهكم والتوليد ، التهكم ينقذنا من أخطائنا وينقى ضمائرنا حتى تصبح متوثبين لتلقى الحقيقة ، أما التوليد فنأينته لإصالتها إلى الحقيقة ، تلك التي لا تتكشف إلا في نفوسنا ، إذ أننا ولدنا بها .

والحالم عند سقراط يجب أن يكون حكيما فيلسوفا ، فكان يحجر علانية بأمنيته بأن يحكم الناس أحكم الناس ، وكان يشور إذا رأى أن تعيين المحاكم والشيوخ خاضع للصدفة والاتفاق أو الظروف والملاسات . ومارس حريته السياسية بأقصى ما يستطيع حتى أنه رفض التصويت على الحكم بالاعدام على القادة الذين قاتلوا في (أرجينوز ) غير مهتم بالتاليان الشعبي ولا بغضب الحاكمين .

سخر سقراط من السوفسطائيين وتلاميذهم ، وهاجم نظريتهم عن الحق للأقوى ، ذاهبا إلى قدسية القوانين ، وضرورتها وكنيتها بالنسبة إلى الجميع ... إلى الضعيف والأقوى سواء بسواء . وأعاد للأخلاق قيمتها ومحرماتها وهاجم نسيتها ، كما أعاد للمجتمع بنظمه المختلفة هيئته والدين قدسيته ، ورأى العودة إلى حال الطبيعة الأولى .. إلى عيش القطرة الأولى بكل بساطتها ونقاها التام ، وأخذ المعرفة من برائن الشك السوفسطائي ، ووصل بين خير الفرد وخير المجموع ، وأصلح عقول الشباب مما ملأها به السوفسطائيون ، ورأى أنه من الضروري أن يحكم الناس أحكم الناس فكان بذلك مقدمة للارهاصات الأولى والجوهرية للفكر السياسي الأصيل .

## ح - الفلسفة السياسية عند أفلاطون

### ١ - نشأة الدولة او المدينة :

يرى أفلاطون أن عدم استقلال الفرد بسد حاجاته بنفسه ، وإفتقاره إلى الآخرين هما سببان نشأة الدولة أو المدينة (هـ) وأن المجتمع بحالته السليمة إنما نشأ سدا لحاجتنا الطبيعية ، ثم أخذ ينسج خيوط مدينته الفاضلة ، فذهب إلى أن أول حاجاتنا الطبيعية هي القوت ؛ قوام حياتنا ك مخلوقات حية ، وثانيها المسكن ، فالكساء . وأن التعاون يقتضى نوعا من تقسيم العمل ؛ فيظهر الزراع والبناءون والحماكة والاساكفة ، كل حسب استعداده الخاص وموهبته .

ولكن الزارع لا يصنع محراثه بنفسه ، ولا يصنع معوله ولا غيره من آلات الحراسة ، وكذلك البناء والحماكة والإسكاف وإذن فيلزمنا نجارون وحدادون وغيرهم من الصانع ، كما يلزمنا رعاة المواشى ، ومن هم من هذا القبيل لإمداد الفلاحين بالثيران والمواشى ، ومد البنائين بمواد البناء ، ونقل الجلود والأصواف للاساكفة والحماكة ، ثم يذكر سقراط ( المتحدث بلسان أفلاطون في جمهورية أفلاطون ) أمام محاوره أو ديمتس :

— على أنه يندر اختطاط مدينة ، في أى موقع كان ، دون أفتقاره إلى وارا دت .

— يندر .

(\*) يستعمل أفلاطون الدولة والمدينة بمعنى واحد ، فما كان معروفا من تنظيم سياسى في

هذه الآونة هو دولة المدينة city-state

- فيلزمنا أشخاص آخرون ، يملكون ما نحتاج إليه من المدن الأخرى .
- يلزم .
- إذا ذهب المندوب فارغ اليد مما يحتاج إليه الأقوام الذين نستمد منهم ما نفتقر إليه من المواد ماد ينفق حنين .
- هكذا أظن .
- فلا تقتصر المدينة على ما تستهلكه ، بل يلزم أن يزيد منتوجها على استهلاكها ليكون لها ما تدفعه بدل ما تستورده من الخارج .
- يجب ذلك .
- فنتحتاج مدينتنا إلى زراع وصناع أكثر مما سبق ذكره .
- تحتاج .
- وإلى وكلاء كثيرين لتصدير البضائع وتوريدها ، هم التجار - أليس كذلك ؟
- بلى .
- فإذاً نحتاج إلى تجار أيضا .
- مؤكد (١) .
- وبديهي أن التجارة تحتاج إلى ملاحين لنقلها بحرا ، وسائقين لنقلها برا ، كما نحتاج إلى فتح الأسواق ، وتداول النقود لتسهيل المعاملات ، ووجود المال والوسطاء المأجورون .
- وبديهي أيضا أن أناسا يعيشون في مثل هذه المدينة لابد وأن يحيا حياة

الفطرة السليمة الحنية والواقع أن أفلاطون يؤيد مثل هذه الحياة ، ويجذب مثل هذه المجتمعات ؛ ففيها « يجنى للناس ذرة ونخسرا ، يصنعون ثيابا وأحذية ، ويشيدون لأنفسهم بيوتا ، ويمكنهم العمل صيفا أكثر الوقت بدون أحذية ولا أودية ؛ أما في الشتاء فيجهزون بما يلزمهم منها ، أنهم يقتاتون بالقمح والشعير ، يصنعون خبزا وكمكا .. ويجلسون على أسرة مصنوعة من أغصان السرو والآس ، ويتمتعون بصفاء العيش مع أولادهم ، راشقين الخور ، مكملين بالغار ، مسبحين الآلهة ، معاشرين بعضهم بعض بسلام ، ولا يلدون أكثر مما يستطيعون أن يعولوا ، احتسابا من الفاقة والحرب . (١)

ونكن غلوكون أحد محاربي سقراط ( وسقراط هنا يتحدث بلسان أفلاطون ) يعترض على مثل هذه المدينة ، مطالبا بحياة تسودها الرفاهية . وهنا يقرر أفلاطون أن مدينة تسودها الرفاهية كذلك التي يطلبها غلوكون تحتاج علاوة على ماسبق من الضروريات اللازمة لحياة الفطرة إلى مد أطرافها ، وأن تملأ بالمهن المتنوعة التي لا توجد في المدن لمجرد سد الحاجات الطبيعية ؛ مثال ذلك الصيادون ، وأرباب الفنون ، والشعراء ، والمثدودون ، والممثلون ، والراقصون ، والقصاصون والمقاولون ، وصناع الأدوات على أنواعها ، وصانعو البهارج وحلى النساء ، والمرضعات ، والمرضات ، والحلاقون ، والطهاة ، والاطباء .

ومن هنا تضيق حدود الدولة أو المدينة عن سكانها بعدما كانت كافية لسكانها الأولين ؛ ومن ثم تضطر لمسد نطاق مراعى المدينة وحقوقها بواسطة الحرب . وبالتالي نحتاج إلى تشكيل جيش من الجنود المحترفين ، وتوفير العتاد الحربى لهم ، ثم نحتاج إلى إنشاء عقل مدبر حاكم لهم .

ثم يستطرد أفلاطون فيبين أن المحاكم يجب أن يتصف ببعض الأوصاف  
القطرية منها أن يكون فلسفى النزعة ، محبا للحرقة ، ودعما مع أصحابه ، شديدا  
مع أعدائه. يقول أفلاطون ، المحاكم الكفو ، فى عرفنا ... فلسفى النزعة ، عظيم  
الحاسة سريع التنفيذ ، شديد المراس . (١) ويأخذ أفلاطون بعد ذلك على طائفة  
فى آخر الكتاب الثانى من جمهوريته ، والكتاب الثالث بأكمله يبان كيفية تهذيب  
وتربية الأحداث المعدين للحكم .

#### ٢ - تربية الأحداث المعدين للحكم :

يجب أولا - يقول أفلاطون - أن تكون فى غاية الحذر فى انتقاء القصص  
التي تمل على أسماع المحاكم فى حداثتهم ، فلا يباح فى هذه القصص ما يمس كرامة  
الآلهة : فلا يقال فيها أنها تشهر الحروب ، أو أنها تقض العهد أو الميثاق ،  
أو أنها تمزل الكوارث بالناس ، أو أنها تخدعنا بكذبها .

ويجب ثانيا ألا تشجع غشأوف الموت فى قلوبهم ؛ لكي نحقق لهم الشجاعة ،  
ونضبط النفس ، واحترام الذات .

كما يجب ثالثا ألا يفرطوا فى الضحك ، وأن يحتفظوا بالصدق دون الكذب  
وأن يكونوا عذاة ومتحررين من حب المال .

ويجب أيضا أن يعنى المحاكم من كل مهنة أخرى غير الحكم ، لكي يتمكنوا  
من بلوغ أعلى مراتب الحنق والمهارة فى تدبير شئون الحكم .

ويجب أن يسن لهم نظام دقيق فى الأغاني والآلات الموسيقية ؛  
فلا تسل لهم آلات موسيقية تنشئ فيهم الرخاوة وثبط العزائم ، ويحظر عليهم

---

(١) جمهورية أفلاطون : الكتاب الثانى

أيضا كل الألحان المركبة ، والبسيط من هذه هو المباح لهم . وغرض هذا هو أن يترى في عقول الأحداث حكم المستقبل الشعور بالجمال والاتساق والاتزان ، وهي صفات قوئر في سجينهم ، وفي علاقاتهم بعضهم ببعض .

ويجب أن يكون طعام الحكم بسيطا ومعتدلا وصحيا ، وذلك ينشيم عن الاستشارة الطبية إلا في أحوال استثنائية ، كما يجب عليهم القيام بالتدريبات الرياضية ؛ فنسبة التدريبات الرياضية للجسد هي نفس نسبة الموسيقى للعقل ، والتربية الرياضية قبل لترقية العنصر الحساسى ، كما قبل الموسيقى لترقية العنصر الفلفسى ، وأقصى أغراض التهذيب هو إعداد هذين العنصرين الحساسى والفلفسى بنسبة ملائمة .

ويجب على الحكم أن يعيشوا عيشة شطف وتقتير ، وأن يسكنوا الخيام لأاليوت ، كما يجب ألا يمتلكوا ملكا خاصا .

وبعد أن يفيض أظلاطون في تهذيب الحكم وتدريبهم يرى أنه من هذه الطبقة يجب إعتناء وإختيار القضاة والحاكمين ، ويجب أن تتوفر في هؤلاء الذين يختارون الحكم سنا أكبر ، وفطنة أوفر ، وجدارة أعظم ، ووطنية أعمق ، وأمانة أقل .

ودون الحكم تقوم فئة المساعدين أو الجند ، ثم تقوم بعد هذه الفئة الأخيرة فئة الفلاحين والصناع والتجار ، فتكون الدولة من ثم من ثلاث طبقات ، الأولى طبقة الحكام وقد مزجت الآلهة جبلتهم بالذهب ، والثانية طبقة المحاربين وقد مزجت الآلهة جبلتهم بالفضة ، والطبقة الثالثة هي طبقة التجار والصناع والوراع وقد مزجت الآلهة جبلتهم بالنحاس والحديد .

أما أسلوب التهذيب والتربية ، فيبدأ قبل ميلاد الحدث حتى نضمن له وراثة سليمة ، وفي ضوء نظرية أفلاطون عن شيوعية النساء والمال يتم أخذ الأبناء الأصحاء ، حيث ينضمون إلى مؤسسات عامة تشرف عليها الدولة . وينشأ الأحداث معا فتقوى أواصر اللفة والمحبة والتعاون في نفوسهم مما يؤدي إلى تمكينهم من تسيير دفة شئون الحكم فيما بعد بهذه الروح .

وتستمر تربية الأحداث من ذكور وإناث (٥) حتى سن العشرين ، فيتلقون تدريبات رياضية وموسيقية ، ويختار منهم عن طريق الامتحان من قضت صلاحيته . والجزء الأخير يتلقى فنون التدريب العسكري لمدة عامين أو ثلاث ، ثم يتلقون دراسات في الحساب ، ثم الهندسة البسيطة ثم الهندسة المجردة ثم الفلك على الترتيب وفي سن الثلاثين يعقد لهم امتحان آخر ، ومن يجتازه يعضى في دراسة المنطق والفلسفة . وفي سن الخامسة والثلاثين وكل إليهم أعمال رئيسية في الجيش والإدارة ، إلا أن مهام الحكم ومشاكله لا توكل إليهم إلا بعد بلوغهم سن الخمسين . أما عن واجبات الحكم التي يجب أن تشملها بدورها التربية والتهذيب فهي :-

١ - أن يحولوا دون الميل إلى إزاء البعض وفقر البعض الآخر :

٢ - أن يسهروا ضد اتساع الأراضي اتساعا سريعا .

٣ - أن يتشددوا في قمع البدع في فني الموسيقى والتدريبات الرياضية .

٤ - أن يتركوا بقية القوانين لفطنة القضاة .

٥ - أن يوكروا أمر الطقوس الدينية لوصي أبولو لاله دلفي .

---

(٥) لم يفرق أفلاطون بين الرجل والمرأة بل ساوى بينهما ، أظن في ذلك كتاب جمهورية أفلاطون الكتاب الخامس الذي يدور حول المسألة الجنسية .

ويمكن حصر مزايا الفطرة الفلسفية التي يتمتع بها الحاكم فيما يلي :-

- ١ - حب المعرفة ؛ فأرباب الفطرة الفلسفية هاثمون بكل أنواع المصارف ، لتجلى لهم حقيقة هذا الوجود الخالد الذي لا يتغير زمانا ومكانا .
  - ٢ - حب الوجود الخالد حبا كليا .
  - ٣ - حب الصدق ومقت الكذب ، فالصدق قرين الحكمة .
  - ٤ - هجرة الذات الجسدية ، واليهام بالذات العقلية .
  - ٥ - شدة القناعة والعفة والبعد عن الطمع .
  - ٦ - نبذ كل ما هو وضيع وشرير ، ونبذ الجبن .
  - ٧ - الزهد في الحياة الحاضرة ، وعدم هيب الموت .
  - ٨ - سرعة الحاضر في التحصيل ، والتميز بذاكرة حافظة .
  - ٩ - محبة الاتساق والجمال .
- يسأل سقراط غلوكون في محاضرة الجمهورية .

- أو يمكنك أن تجد عيبا في عمل يتطلب من تعاطاه عن جدارة أن يكون ذا ذاكرة حافظة ، سريع الحساطر ، زكى الفؤاد ، حلو الشائل ، محبا وحليفا للحقيقة والعدالة والشجاعة والعفاف ؟

- كلا . إن نابغة النقد نفسه لا يمكنه أن يجد عيبا في عمل كهذا .
- افتتدد في أن تعمد إلى هذه الخلال في إدارة مصالح الدولة ، وقد أنصحتها السن والتهديب فأهلها لوظيفتها هذه ؟<sup>(١)</sup>
- ويذكر أفلاطون أنه « ما من دولة ، ولا نظام ، ولا فرد ، عليه أن يبلغ ،

أو تبلغ ، السكمال ما لم تلق مقاليد الحكم فيها إلى أيدي الفلاسفة ، (١) .

### ٢ - الدولة والطبقات الثلاث :

مزج أفلاطون نظريته السياسية بأخلاقه وبفلسفته ، وفيما يتعلق بنظريته الأخلاقية نجده يقرر أن خمسة فضائل أربع هي على التوالي : الحكمة ، والشجاعة ، والعفة ، والعدالة ؛ ولقد توصل أفلاطون إلى هذه الفضائل من نظره في النفس الإنسانية ، فهي تنقسم عنده إلى ثلاثة أجزاء ، أولها النفس العاقلة ، وثانيها النفس الغضبية ، وثالثها النفس الشهوانية ، ومركز النفس الغضبية في أسفل البطن ، ومركز النفس الغضبية في الصدر أو في القلب ، بينما مركز النفس العاقلة في العقل .

ولقد اختص أفلاطون كل نفس من هذه النفوس الجزئية بفضيلة معينة ، فالنفس الشهوانية هي أدنى النفوس ، ولها فضيلة سلبية هي العفة وقوامها ضبط الشهوات ، ومعاربة الشطط والإسراف في الأهواء ، ونزع تعلق النفس بالذات الجسد تمهيدا لإدراك الحقيقة والخير ، أما فضيلة النفس الغضبية فهي الشجاعة وقوامها احتمال المكروه في سبيل إدراك الخير ، والعفة والشجاعة فضيلتان تمهدان لفضيلة ثالثة هي فضيلة النفس العاقلة التي تسمى باسم الحكمة ، ووظيفة الحكمة التمييز بين أنواع الخير لتحقيق أسماها ، وقوامها تحديد النفع على أساس الطبيعة . ولولا الحكمة لفاضت النفس الشهوانية وطفت وتبعتها النفس الغضبية صاغرة لا تستطيع فعل شيء .

ولقد شبه أفلاطون في محاورة فيدروس النفس بمجلة يجرها جوادان :

إحدهما أسود جامع يرمز للشهوة ، والثاني أبيض كريم يرمز للنفس الغضبية ، أما الخوذى فهو يرمز للنفس العاقلة ، وهو يوفق وينسق بين الجوادين .

وإذا أفلح العقل وفضيلته الحكمة في أن يوفق بين الجوادين لتحقيق التوازن المنشود ، وتحقق بالتالي الهدوء ، والمساواة تنشأ عند أفلاطون من خضوع النفس الشهوانية للنفس العاقلة ، وهى بمثابة القوة الموحدة التى تستهدف إقامة الإتزان بين واجبات كل نفس جزئية وبين ما تقتضيه .

ويطبق أفلاطون نظريته الأخلاقية هذه على دوله أو مدينته ، أذ أن الدولة أو المدينة الصالحة عنده يجب أن تكون حكيمة شجاعة عفيفة عادلة . ومن هنا تصبح السياسة عند أفلاطون أخلاقاً موسعة ، وكما تخضع نفس الإنسان على ثلاثة نفوس جزئية ، فإن المجتمع يتكون أيضاً من ثلاث طبقات وإن كان ذلك لا يقضى على وحدته وهذه الطبقات الثلاث هى :-

**الطبقة الأولى :** وهى أرفع الطبقات ، وتمثل طبقة الحكام الفلاسفة الذين يوكل إليهم أمر الحكم وإدارة دفة البلاد بالعقل والحكمة .

**الطبقة الثانية :** وهى تلى الطبقة الأولى ، وتمثل طبقة الجند أو المحاربين ، ويكلف أفراد هذه الطبقة بالدفاع عن الدولة من التآخيتين الداخلية والخارجية . وينبغى لهم أن يتحلوا بالشجاعة فى الدرجة الأولى .

**الطبقة الثالثة :** وهى أدنى الطبقات ، ويمثلها الصناع والتجار والزراع . أى أنها تضم عامة الشعب . ويوكل إلى أفراد هذه الطبقة أمر الإنتاج والسهر على تأمين الحياة النباتية والحيوانية . والمفظة هى الفضيلة الأولى التى ينبغى أن يتحل بها هؤلاء الأفراد .

أما العدالة فهي تقوم من الانساق بين طبقات المجتمع الثلاث دون ما تدخل من طبقة في شئون الطبقة أو الطبقتين الأخرتين أى ، إلزام كل بعمله الخاص ، وعدم التدخل فى شئون غيره .

وكما تخضع النفس الشهوانية للنفس القضيية ، وتخضع هذه الأخيرة للنفس العاقلة ، كذلك فإن العمال يخضعون للمحاربين ، والمحاربون يطيعون الفلاسفة الحكماء ، فالعدالة فى الدولة تماثل العدالة فى الأفراد .

أما عن ربط أفلاطون نظريته السياسية بفلسفته ، فهذا واضح ، إذ الحاكم عنده فيلسوف يؤمن بالمثل وبالخير ، ويتخذ من المعرفة الكلية زادا ومعينا . وهذا الفيلسوف تخضع له الدولة برمتها ، ومن هنا قلنا أن أفلاطون ربط نظريته السياسية بالفضيلة ( الأخلاق ) وبالمعرفة ( الفلسفة ) أوثق ارتباط .

#### ٤ - أنواع الحكومات :

تنقسم الحكومات عند أفلاطون إلى خمسة أنواع كبرى هى الأرستقراطية والتيموقراطية والأوليغاركية والديموقراطية والظلمانية على التوالى .

١ - الأرستقراطية : وهى تلك التى ذكرها أفلاطون فيما سبق ، وقرر فيها وجوب شيوعية النساء والأولاد ، وتربية الأجداد ، وأن يكون الحاكم فيلسوفاً ، وأن يكون الجنود مبتدئين عن تدبير الأموال ولإتخاذ ملكيات لهم . وأن يتناولوا جيما رواتب سنوية مقابل حكمهم وأن يحصروا جهودهم فى السهر على أنفسهم وعلى الدولة .

والنظام الأرستقراطى يقابل نظام المجتمع الطبيعى السليم ، وتكون الحكمة فيها سائدة ، والعدالة متحققة ، إلى جانب الشجاعة والعفة على نحو ما ذكرنا .

إلا أن ثمة ضرورات اقتصادية وسيكولوجية تؤدي إلى إنهاؤه مثل هذه الحكومة الصالحة العادلة ، فتظهر حكومات فاسدة غير عادلة يحددها أفلاطون في أربع صور على وجه التحديد .

٢ - **الديموقراطية** : وهي تلي الحكومة الارستقراطية ، وتنشأ عنها ، وتكون بمثابة حكومة عسكرية كذلك التي حكمت كريت وأسبرطة فحين تذبذب الارستقراطية بنشأ الانقسام بين طبقات الدول الثلاث ، وتستغل الطبقة الدنيا بواسطة الطبقتين الاخرتين فيتم تقسيم ثروتها بين أفراد هاتين الطبقتين ، وتهبط إلى درك الخدمة والعبودية . ولقد سمي أفلاطون هذه الحكومة بالديموقراطية لان زعماءها تسيطر عليهم الرغبة في البطولة وإحراز الشرف والانتصارات والابحار . وهذا النوع من الحكومات يكون وسطا بين الارستقراطية والليجارية .

٣ - **الأوليغاركية** : وهي حكومة الاقلية الموصرة ، وتنشأ ابتداء من التيموقراطية ، ذلك أن حب التيموقراطيين للثروة والشهوات وتركهم للحكمة والمعرفة يزداد مع مرور الأيام فيتحولون إلى إقطاعيين قساء غلاظ يستولون على الاموال بنهر حق ، فتصبح الثروة أساس الجدارة وهو لائم فظيع .

ومن نتائج النظام الاوليجاركي أن البروة والفاقة يبلغان أقصى مداهما فتقسم المدينة إلى قسمين : غني وفقير ، يفيض أحدهما الآخر ويكيد له . يقول أفلاطون : تنحصر مدينة كهذه وحدتها ، وتصير اثنتين ، الواحدة مؤلفة من الفقراء والاخرى من الاغنياء ، والفرقان ساكنان معا ، يكيدان أحدهما للآخر ، (١) فيكثر المتسولون والبصوص والمجرمون ، وتقل الفضيلة والحكمة وحب المعرفة .

٤ - **الديموقراطية** : يتم الانتقال من الاوليجاركية إلى الديمقراطية

(١) جمهورية أفلاطون : الكتاب الثامن .

بالثورة التي يقوم بها الفقراء على الأوليغاركيين ويساعد الفقراء في ثورتهم  
البلاء الذين أفلسهم الأغنياء بطرق شتى ، ويستولون على الحكم ، فيقومون بقتل  
وتشريد الأغنياء ، وتقوم الحروب الأهلية ، وينادى الديمقراطيون بالحرية  
للجميع فينتهى الأمر إلى فرض مطبقة . يقول أفلاطون على لسان سقراط  
محاورا أديمنس

- فأول كل شيء أليسوا أحرارا ، أو ليست حرية القول والفعل فاشية في  
الدولة فيفعل المرء ما يشاء ؟
- هكذا قيل لنا .
- وكيف فشت الإباحة رتب كل فرد نظام حياته وفقا لملائته .
- واضح أنه يرتبه .
- وعليه أرى أنه ينشأ في هذه الجمهورية أعظم تباين في الخلق .
- ينشأ من كل بد .

\* \* \*

- وإذا كنا نفتش عن جمهورية فن حسن الرأي لإيجادها .
- ولماذا ؟

— لأنها ( الديمقراطية ) تحوى كل أنواع الحكومات بسبب الإباحة التي  
ذكرتها ، وإذا أراد أحد أن يؤسس دولة كما كنا نعمل الساعة فليقصد إلى مدينة  
ديموقراطية ، سوق الجمهوريات ، ويختار الصفة التي تنطب لبه ، ويؤسس  
دوله عليها (١) .

---

(١) جمهورية أفلاطون : الكتاب الثامن .

٥ - اللطفيان يؤدي التطرف في الحرية إلى نوع من القوضى العامة يستغله قطب ذكى من أقطاب المجتمع يسمى بطل الامة المختار ، فتتم قدرته باستمرار ويختار حرس خاص له ، وأخيرا يتحول إلى مستبد تام، يستولى على الحكم بقبضة حديدية ، فيضحي المحكومين في حاجة ماسة له ، ولكى يواجه نفقات الحرب بفرض الضرائب ، وينكل بالأغنياء وبالمنافسين له ، ويشرد الفضلاء ، وينهب المعابد ، ويستولى على أموال الشعب .

• • •

هكذا كانت الدولة عند أفلاطون، مثالا أو أنموذجا يحاول أن يظهر فيها أفلاطون ما يجب أن تكون عليه من حيث المبدأ دون البحث فيما إذا كان من الممكن تحقيق هذا المثال أو عدم تحقيقه فهو يصور المدينة الفاضلة ، مثال الخير الذى يجب أن يعرفه السياسى تمام المعرفة ، لكى يتبين ما يلزم لحاق دولة صالحة .

ولقد أدى تأكيد أفلاطون على أن تكون الدولة خاضعة لحكم الفلاسفة ، إلى استبعاد القانون ، فإذا كانت مؤهلات الحاكم مقصورة على علمه الاسمى ومعرفته فإن حكم الرأى العام على أفعاله إما الا يكثر ثبته وإما أن يكون ادعاء استشارة هو مجرد مناورة سياسية مأكرة يمكن بها ضبط تدمير الجماهير ، ومن ثم فلا فائدة . بل إن من الحماقة تعييد الملك الفيلسوف بأحكام القانون .

وهذا يؤدي إلى خضوع كل شئ لذلك المثل الأعلى الذى جسمه أفلاطون فى شخص الملك الفيلسوف فهو الوحيد الذى يعرف ما هو خير الناس والدولة ، تلك التى أصبحت مؤسسة تعليمية فرضت منها وصاية دائمة يتولاها الحاكم الفيلسوف .

والتصور السابق يناقض تماماً مفهوم الإغريق عن قيمة الحرية في ظل القانون ، وضرورة اشتراك المواطنين في حكم أنفسهم ومن هنا كانت نظرية أفلاطون السياسية محدودة الأفق ، لأنها تلتزم بمبدأ واحد ، وتبر عن المثل العليا لدولة المدينة ، وكان ذلك هو مصدر الشك والارتياب الذي أدى فيما بعد إلى تعديل موقف أفلاطون .

فقد رجع أفلاطون في كتاب القوانين عن بعض آرائه السابقة في الجمهورية ، فعدل عن موقفه عن شيوعية النساء والأولاد ، وكذلك عن الملكية الخاصة ، وحكم الفلاسفة . وقد استعاض عن حكم الفلاسفة بمجلس حكومي مؤلف من مجموعة أسماهم حراس الدستور ؛ هؤلاء يشرفون على الزواج وحياة الأسرة ومعايشها ويقسمون الأراضي ويحققون تقسيمها عن طريق الميراث بالعدل<sup>(١)</sup> .

وتقوم هذه الحكومة على أساس دستور صيغته مواد من النظم السياسية الرئيسية التي أشار إليها أفلاطون في محاورته السياسية فتكون حكومة أوستراقية مستنيدة إلى هيئة نيابية هي مجلس الشيوخ ، وسلطة قضائية تتمثل في القضاة والمحكم وسلطة تنفيذية تنقسم إلى قسمين ؛ شرطة تحفظ الأمن الداخلي ، وجيش يسهر على الدولة ويحفظها من الغزو الخارجي ومن الأعداء . وبالإضافة إلى ذلك يشرف الكهنة على المراسم الدينية •

---

(١) أفلاطون : القوانين والكتاب الخامس .

\* ظهرت دراسات لاحد لها من أفلاطون ومن محاورته وعن أفكاره وفلسفته ولم تنل الاكثريه الغالبة منها فلسفته السياسية ولعل أم هذه الدراسات من الناحية السياسية هي :

1 - Barker ; E. : political thought of plato and Aristotle  
(New York 1906)

==





أن . الاجتماعان الأولان بين السيد والعبد ، وبين الزوج والزوجة هما قاعدتا العائلة (١) وتنتج القرية عن تجمع عدة عائلات ، وعن تجمع عدة قرى تقوم الدولة ، وأن هذه الدولة قد تولدت من حاجات الحياة واستمدت بقاها من قدرتها على قضاء تلك الحاجات كلها . فهي من ثم تجمع تلقائى طبيعى من حيث أن الإنسان كائن اجتماعى بالطبع ، وأن هذا الذى يبقى منفرداً بمنزله هو ، إما بهيمة أو إله ، (٢) والإنسان فى هذا لا تغل قابليته للاجتماع عن قابلية النحل وسائر الحيوانات التى تعيش اجتماعاتها بالطبع والبدية .

والدولة أسمى من الفرد والعائلة والقرية ؛ لأن الكل أسمى من الجزء بالضرورة ولا وجود للجزء إذا فسد الكل . يقول أرسطو ولا يمكن الشك فى أن الدولة هى بالطبع فوق العائلة ، وفوق كل فرد . لأن الكل هو بالضرورة فوق الجزء مادام أنه متى فسد الكل فليس بعد من جزء ... فالسيد متى فصلت عن الجسم لا تبقى يدا على الحقيقة ، (٣) .

وإذا كان الإنسان هو أول الحيوانات وسبدها ؛ فانه يصبح آخرها وأشنعها إذا حاش بلا قوانين ، وبلا عدل ، وبلا فضيلة ، فبدون هذه يكون أكثر افتراساً وفساداً ، وما يحقق عدل الإنسان وفضيلته وحياته وفقاً للقانون هى الدولة .

حقاً إن أساس الدولة هو ضرورة العيش المشترك ، ولكن الدولة تهدف إلى غاية أسمى من تأمين العيش ؛ إن غايتها هى العيش الجيد ، والحياة الرفيعة ، والسرور على تحلى المواطنين بالفضيلة والعدل ، والعدل ضرورة إجتماعية لأن الحق هو

(١) : ١٥٠ ب ١ ف ٦

(٢) : ١٥٠ ب ١ ف ١١

(٣) : ١٥٠ ب ١ ف ١١

قاعدة الاجتماع السياسى ، وتقرير العادل هو ذلك الذى يرتب العدل ، (١) .

والعائلة هى الخلية الأولى فى بناء المجتمع ، بل هى المجتمع الأول وهى لا تتكون فقط من ذلك المثلث الذى يضم الزوج والزوجة والأبناء ، بل من أرسطو يقصد المعنى الواسع للعائلة ؛ ومن ثم فهى تشمل عنده الأهل والأقارب والأولاد والعبيد . ويمكن النظر إلى رب الأسرة باعتباره زوجاً أو أباً أو سيد عبيد أو مالكا . والرجل عند أرسطو ، ما عدا إستثناءات مضادة للطبع ، هو الذى يأمر دون المرأة ، كما أن السكائن الأكبر والأكل هو الذى يأمر الأصغر والأنفص ، (٢) .

لقد كان أفلاطون ينادى بمساواة المرأة والرجل حتى فى الأمور السياسية والعسكرية . أما أرسطو فيعتبر الرجال قوامين على النساء . ويرى أن الرجل هو الحاكم الذى يامل زوجته معاملة القاضى للوطنين فى حكومة جمهورية ، وتكون معاملته لأولاده معاملة القاضى للوطنين فى حكومة ملكية . يطلب إليهم أن يؤدوا واجبات الاحترام والمحبة معاً .

أما السبب فى تفاوت الرجل والمرأة والسيد والعبد والوالد والأولاد... الخ فيرجع إلى أن بعض الكائنات منذ الولادة مخصص بعضها لطاعة والآخر للأمر ، ولو على درجات وفروق شديدة تتخالف بالنسبة إلى هؤلاء وهؤلاء . (٣) .

نعم أن الطبيعة كلها سخرت للانسان ، ولذلك حق للانسان أن يستثمر الطبيعة زراعة وصيداً ، النباتات خلقت للحيوانات ، والحيوانات للانسان .. فإذا

---

(١) السياسة ١٠١٥ ب ١٣٥

(٢) ١٠٥ ب ١٥

(٣) ١٠١٥ ب ٨٥ .



حقها من الاهتمام ، وأغفل حقيقة المواطف الإنسانية الراضية ؛ فالإنسان باعثن كبيران الرحمة والمحبة وهما التملك والعواطف ، ولا عمل لأحد هذين الإحساسين ولا للآخر في جمهورية أفلاطون ، (١) ويتساءل أرسطو قائلا : أفخير أن يقول كل مواطن على الآخرين والمثيرة آلاف من الأولاد حين يتحدث عن أيهم (هذا إني) أم أن العرف الجاري الآن هو الأفضل ؛ الآن يدعو للره ولدا إبنه وآخر أعاه أو إبن عمه لحا أو رفيقه في بطن ورفيقه في قبيلة على حسب الروابط العائلية بالهم أو المصاهرة أو الصداقة المعروفة مباشرة ، (٢) . فكان أفلاطون ينحدر بالأسرة الإنسانية إلى مستوى طامات البقر والحيل وفند قبائل لوبيا العليا حيث الاشتراك في النساء ، وتوزيع الأولاد تبعاً للشابة ، بل حتى بين طامات الحيوانات مثل الحيل والبقر ، بعضها يتبع صناداراً مطاية تمام القبة للذكر (٣) .

كذلك انتقد أرسطو شيوعية المال وحب التملك ، ذلك أن شيوعية المال وحب التملك وإن بدا أنهما يتفقان حقا في إلقاء التلازمات الداخلية ، فإنهما يثيران في الواقع الحق والنيق في نفوس الناس . فيدعى كل واحد منهم أنه يعمل أكثر مما ينبغي ، بينما غيره لا يعمل كما ينبغي . يقول أرسطو اعترف بأن مساواة الثروة بين أهل المدينة ينفع حقا في إقصاء التلازمات الداخلية ، بيد أن هذه الوسيلة في الحقيقة ليست بمنأى عن الخطأ . إن جل الرجال المرذوقين يفضيهم أن ليس لهم إلا التمتع العائى ، وسوف يكون ذلك علة للاضطراب والثورة . زد على ذلك أن شره الناس غشـ قابل لأن يهيج ؛ فهم في بادئ الأمر يقتنعون بفلسفـ ، فني كان لهم من ذلك رأس مال ، كانت حاجتهم بلا انتطاع حتى لا تعرف

(١) ٢٥٠ ب١ . ١٢٧ .

(٢) ٢٥٠ ب١ . ١٢٧ .

(٣) ٢٥٠ ب١ . ١٢٧ .

منهم بعد حدودا . ومع أن طبيعة الحرص هي بالضبط ألا يكون لها من حدود ، فإن أكثر الناس لا يحبون إلا أن يشبعوها (١) .

وعلى هذا النحو تكون شيوعية المال محقة للكثير من الشرور ، ومؤدية في النهاية إلى الثورة وقد زعم أفلاطون خلاف ذلك . وكان الأولى بأفلاطون أن يلجأ إلى الفضيلة ابتغاء حسن استعمال الثروات بدلا من المطالبة بتسويتها . يقول أرسطو ، الخير هو أن تصعد إلى مبدأ هذا التفوق عن قصد ، فموضا عن تسوية الثروات يجب إحسان استعمالها ، بحيث يصبح الثراء غير مرغوب فيه من أهل الاعتدال ولا يستطيعه الأشرار . والوسيلة الحقة أن يوضع هؤلاء موضا فيه لا يستطيعون لغتهم أن يضروا دون أن يكتبوا (٢) .

ويبرهن أرسطو على صحة دعواه بقوله : إذا كنا على حق حين قلنا في كتاب الأخلاق أن السعادة تنحصر في الممارسة السهلة والمستمرة للفضيلة ، وأن الفضيلة ليست إلا وسطا بين طرفين ؛ فينتج عن ذلك بالضرورة أن تكون الحياة الأرقى حكمة هي تلك التي تلتزم هذا الوسط ... إنه الاعتدال والوسط في جميع الأشياء هما أحسن ما يكون ، فنتج من ذلك جليا أنه في صدد الثروات ( التملك ) الوسط أوفق مما سواه ، ومزية أخرى ليست أقل جلاء هي أن هذا التملك الوسط ( لا يشور أبدا ) ، (٣) .

التملك إذن عند أرسطو شرط رئيسي من شروط الحياة الاجتماعية والسياسية،

(١) ٢٤ . ب . ٤ ، ف ١١ .

(٢) ٢٤ . ب . ٤ ، ف ١٢ .

(٣) ٣٤ . ب . ٢ ، ف ١ - ٢ .

والأسرة هي الخلية الأولى في بناء الدولة . ومن هنا كان نقد أرسطو لشيوعية المال والنساء عند أفلاطون .

لقد أراد أفلاطون أن تكون الحكومة في يد أعقل الناس وأحكمهم فنادى بحكم أقلية متميزة ، هم الحكماء الفلاسفة ، ولا شك أن الحكومة الأرستقراطية هي الحكومة الأقلية العاقلة العاقلة . إلا أن أرسطو لا يوافق أفلاطون على هذا ويرى أن الأرستقراطيين يجرون وراء مصالحهم الخاصة كما يجرى الملك وراء مصلحته الخاصة ؛ فإذا تمارست المصلحة الخاصة مع المصالح العامة ذهبت هذه في سبيل تلك ، وهنا تنقلب الحكومة الأرستقراطية إلى حكومة أو ليغاريكية أي حكومة الأقلية المفسدة فتخرب الدولة وتقوض أركانها ، إن طمع الأغنياء قد خرب من الدولة أكثر مما خرب طمع الفقراء ،<sup>(١)</sup> والواقع أن أرسطو يستبدل بالفيلسوف - المواطن ، الفيلسوف - الحاكم الذي تصوره أفلاطون ، والفيلسوف - القديس الذي دعا إليه سقراط .

## ح - دولة المدينة عناصرها الضرورية وموقعها ومساحتها

### أ - العناصر الضرورية لوجود المدينة :

تتضمن العناصر الضرورية لوجود المدينة عند أرسطو في توفير المسواد الغذائية على تفاوتها واختلافها ، كما يجب أن يتوفر بها سائر الفنون بسائر متطلباتها من الآلات والأدوات ، كما لا بد من توفير السلاح والعتاد الحربي المتجدد والمتنوع باستمرار كما وكيفا وذلك لإمكانية القضاء على القانون

والدستور ، ولإمكانية صد ودفع هجمات العدو الخارجية . كما لابد وأن توجد وفورات في الثروات والمواد والمانصر تكون بمثابة إحتياطى عام للدولة تستخدمه في الطوارئ . وفي وقت الحروب ، كما لابد من توفير عنصر ديني في الدولة يمثل رجال الكهنوت بالإضافة إلى ضرورة وجود المرافق العامة ورجال القضاء .

ويرى أرسطو أن هذه هي الأشياء التي لايسع المدينة مطلقا ، أيا كانت ، أن تستغنى عنها . إن الإجتماع الذى يؤلف المدينة ليس اجتماعا كيفما اتفق ، إنما هو إجتماع أناس قادرين على القيام بجميع حاجات معيشتهم ، فإذا لم يتوافر ركن من الأركان التي عدناها أنفسا ، فمن ثم يكون محالا أن يقوم الاجتماع بكفاية نفسه . الدولة تقتضى حتما كل هذه الوظائف المختلفة ، فيلزم لها زراع ليقوموا بغذاء المواطنين ، ويلزم لها صناع وجنود ، وأناس أغنياء ، وكهنة ، وقضاة ليقوموا بحاجاتها وبمصلحتها ، (١) .

#### ب - موقع المدينة :

يجب أن يختار موقع المدينة بحيث يكون ملائما للسمعة ، فيستقبل أشعة الشمس من المشرق ، كما يكون متصلا بالجنوب لأن برد الجنوب أيسر في الشتاء من أي برد آخر . كما يجب أن يكون ملائما للتصرف في المشاغل الداخلية للسكان ، وملائما لصد الغارات الخارجية . ولكي يتحقق هذا يجب أن يكون هذا الموقع بحيث يسمح لاهل المدينة أن يخرجوا منها بسهولة في حالة الحرب وأن يكون شاقا على الأعداء في الدخول إليها أو حصارها .

وينبغي أن يتوفر في المدينة مياه كثيرة ، وينابيع طبيعية . فإن لم يتحقق ذلك ينبغي أن تحضر صهاريج واسعة ومتعددة لحفظ مياه المطر حتى لا يبرقها الماء البتة إذا ما انقطعت وسائل الاتصال بالخارج مدة الحرب . ويجب أن تحاط المدينة بالمعاقل والأسوار العالية يقول أوسطو ، فإذا صحت تقديرنا وجبت إحاطة المدينة بالمعاقل ، بل ينبغي فوق هذا أن تجعل منها زينة ، أن تكون جديرة بصد كل وسائل الهجوم وعلى الخصوص وسائل الفن الحربي الحديث . إن الهجوم لا يفغل أية وسيلة للنجاح فيجب على الدفاع ، من جانبه ، أن يبحث ويخترع وسائل جديدة . وهذه الأسوار يجب من مسافة إلى أخرى وفي المواضع المناسبة أن يكون لها أبراج وحراس (١) .

#### ٢ - مساحة المدينة وتعداد سكانها :

لا يرى أرسطو أن تكون مساحة المدينة مقسما اتساعا كبيرا ؛ فإن الأحداث تثبت ، أن من السير بل ربما كان من المحال أن يحسن تنظيم مدينة سكانها أكبر عددا مما ينبغي (٢) . كما أنه لا يجب أن تكون المدينة أصغر مما ينبغي وإلا لما استطاعت المدينة أن تقوم بمحاجتها . فالمدينة إذن يجب أن تكون مساحتها متفقة ومتناسبة مع عدد سكانها ، وهؤلاء السكان لا يجب أن يتجاوزوا مائة ألف لئلا حتى لا يختل نظامها ويتعذر ترفها بعضهم على بعض وإقامة علاقات الصداقة والاخوة بينهم . وللعهد من تزايد الأفراد يوصى أرسطو على عادة الإغريق في ذلك الوقت بتحديد الفصل عن طريق الإجهاض المبكر وإعدام المشوهين والضعفاء من الأطفال .

---

(١) ٤ : ١٠ ب ٨

### د - أنواع الحكومات :

الحكومة الصالحة عند أرسطو هي تلك التي تحقق سيادة القانون ، وبسيادة القانون يسود العقل ، بدون أن ينحرف بتأثير العاطفة أو الهوى . واقتضد أرسطو المبدأ التالي كي يميز به بين الحكومات الصالحة والحكومات غير الصالحة وهذا المبدأ هو : وبديهي أن الدساتير كلها التي تقصد إلى المنفعة العامة هي صالحة ، لأنها تتوزع في إقامة العدل . وكل الدساتير التي تقصد إلى المنفعة الشخصية للحاكمين - وهي فاسدة القواعد - ليست إلا فسادا للدساتير الصالحة ، فإنها تغيبه عن قرب سلطة السيد على العبد في حين أن المدينة على حد ذلك ليست إلا جماعة أماس أحرار ، (١) .

والحكومة الصالحة عند أرسطو لها أشكال مختلفة لأنها جنس يضم عدة أنواع هي :-

- ١ - الحكومة الملكية : وهي حكومة للفرد الفاضل العادل .
  - ٢ - الحكومة الأرستقراطية : وهي حكومة للأقلية الفاضلة العادلة .
  - ٣ - الحكومة الديمقراطية : وهي حكومة للأغلبية الفقيرة ، وتمتاز بالحرية .
- أما الحكومة الفاسدة فهي أيضا جنس يحتوي على الأنواع الثلاثة الآتية :-
- ١ - الحكومة الطاغية : وهي حكومة الفرد الظالم .
  - ٢ - الحكومة الأوليغارشية : وهي حكومة الأغنياء أو القلة المومرة .
  - ٣ - الحكومة الديمقراطية . وهي حكومة العامة المتبعين أهواءهم أو حكومة الفوضى .

ولقد بحث أرسطو بحثاً طويلاً في كل من هذه الأنواع الصالحة والطالحة وبحث في تفاعلاتها وتطورها. ولقد ذهب أرسطو إلى أن الحكومة الملكية المطلقة ليست حكومة طيبة. إذ ليس نعمة ما يضمن أن يعمل الملك دائماً بعقل وحكمة، ويعتمد عن الطيش والهوى، ويرى أرسطو أن أعظم الأمور خطراً أن تضع مصالح الأفراد كلهم بين يدي فرد واحد يصبح هو الأمر الوحيد في الدولة. وبالإضافة إلى هذا نجد أن الملكية تستلزم مبدأ الإرث. ومن السخف، بل ومن الجنون المطبق أن يقبل الشعب إرادة كائن لا يعرفون عنه شيئاً بمد، ويعتبرون هذه الإرادة قانوناً، وهم يجهلون فيما إذا كان هذا الوريث للعرش حكماً أم مجنوناً.

أما الحكومة الأرستقراطية التي يمثلها الحاكم الفيلسوف أفلاطون أو الأقلية الفاضلة العادلة فليس نعمة ما يضمن أيضاً أن تعمل دائماً على تحقيق المصالح العامة دون أن تنحرف فتنهم بمصالحها الخاصة.

إن أفضل الدساتير عند أرسطو هي ما تجمل جميع أعضاء الدولة مواطنين. والحكومة الديمقراطية هي خير حكومة، لأن الأغلبية — على الرغم من أن كل فرد من أفرادها غير نابغة وحده — تتفوق بمجملتها على الأشخاص النابغين. فكل فرد من الأغلبية بهم يقسط خاص به من الحكمة والفضيلة، فتؤلف جملة الأفراد إنساناً واحداً يكون قدامه وخرطاه وحواسه وذكاؤه محصلة أقدامهم وأذرعهم وحواسهم وذكائهم. إن المصالح الفردية تميل إلى أن يتبدل بعضها لأنها متضاربة، ولا يتبقى فوقها سوى المصلحة العامة، والقانون السكلي العام الخال من أي طائفة أو هوى أو ميل.

والحكومة الديمقراطية المثلى هي الجمهورية المعتدلة الفاضلة التي تحقق مبدأ

الأخلاق الأساسية وهو مبدأ الوسط في كل شيء ، حيث نجد الاعتدال في المال ، وفي الجاه ، وفي الحرية ناشئا عن تعاون هذه الأمور ، وتبادل الخدمات بينها .

إن سلامة الجمهورية الفاضلة المعتدلة عند أرسطو تقوم على استنادها إلى الطبقة المتوسطة التي تحقق الإيزان بين ثروة الأثرياء ، وبؤس الفقراء ، فتحتاط لاختطار الحكومة الأوليغاركية حين يشتط الأغنياء وهم أقلية ، كما تحتاط لاختطار الحكومة الديماغوجية حين يشتط الفقراء المدمرون ، ويتبعون أهواءهم الضارة ، كما تحتاط من حكومة الطفليان وهي حكومة الفرد الظالم . يقول أرسطو : « فحيث تكون الثروة المفرطة إلى جانب الفقر المفرط ، يجر هذان الإفراطان أما إلى الديماغوجية المطلقة وإما إلى الأوليغاركية المحضة وإما إلى الطفليان ، الطفليان يخرج من جوف ديماغوجية أو من أوليغاركية مفرطة أكثر في الغالب من أن يخرج من جوف طبقات متوسطة أو من طبقات مجاورات لها » (١) .

ولنتنتج من هذا أن الجمهورية الفاضلة وسط بين طرفين ، بين أرسطراطية المال وبين الديموقراطية العادلة ، وأن المواطنين فيها يعيشون مع عملهم ، والعمل خير من ترقب الإحسان ، لأن إعطاء المساعدات للفقراء « إنما هو بمثابة ملء برميل لاقاع له » (٢) .

وتنحصر وظائف المواطنين في ثمانية أمواع حسب تعدد طوائف المدينة إلى زراع وصناع وتجار وجند وأعيان وكهنة وحكماء وموظفون . ولكل منهم

(١) ٦٤ . ب ٨ .

(٢) ٧٥ . ب ٢ ف ٤

استعداد خاص لعمله وكفاءة خاصة ، فلا يقوم بعضهم مقام بعض .

وفي الدولة الفاضلة تكون هناك ثلاثة ضروب من السلطات : سلطة تشريعية وسلطة تنفيذية وسلطة قضائية . وإذا أجبّد تقسيم هذه السلطات أجبّد نظام الدولة كلها . وتتركز السلطة التشريعية في الجمعية العمومية للوطنين ، وهي تختص بسن القوانين وانتخاب الحكام ومراجعة حسابات الدولة . أما السلطة التنفيذية فهي تتناول الوظائف العامة الرئيسية ، ومدتها ، وإلى من يوكل أمرها؟ وكيفية التسيير فيها ؟ ... الخ . أما السلطة القضائية فتتناول تنظيم المحاكم وموظفيها وقضاؤها وطريقة ترتيبها سواء بالانتخاب أو القرعة .

وحين يتحدث أرسطو عن الحكومات الفاسدة يذكر أن الحكومة الديماغوجية لا تلتزم بمبدأ أو قانون ، وإنما يتسلط على الحكم فيها مجموعة من العامة الغرفاء الدماء ، فلا تكثر بالحكماء ، ولا تهتم بوزن القيم أو المعارف ، ولا تشجع البناء الفكري أو المادى .

أما الأوليغاركية فلا تمس إلا بمصالحها الخاصة وتؤثرها على المصلحة العامة ، ولا تهتم إلا بكل ما يسبب لها الثراء الفاحش والغنى العريض ، ولا تهتم بوزن الحكماء أو الفلاسفة ، وتحصى الحصال الأخلاقية والفضائل . وينتهى الأمر بها إلى تفنيت المجتمع إلى قسمين : غنى وفقير يكيد القسم منها للآخر .

أما الحكومة الطاغية فقد أقاض أرسطو في وصفها ووصف حيل أصحابها للاحتفاظ بالحكم ، فمن وسائلهم في ذلك ، القضاء على كل تفوق يرفع رأسه ، والتخلص من الرجال أولى الألباب ، ومنع الموائد العامة والاجتماعات ، وحظر التعليم وكل ما يبعث بسبب إلى التنود ... وعمل كل ما من شأنه أن يظل الرعايا يجهل بعضهم بعضا ، لأن العلاقات تجلب الثقة المتبادلة ... والعلم بكل ما يقال وكل

ما يفعل من جانب الرعايا ... وأن يمشوا ... أناصا سماعين في الجماعات وفي المجالس ، وأن يذروا الشقاق والنسيمة بين المواطنين ... وإفطار الرعايا حتى لا يكلفهم حرسهم شيئا من جهة ، ومن جهة أخرى أن الرعايا وهم في شغل لتحصيل قوت يومهم لا يجدون من الوقت مافيه يتأملون ... والطاغية يقرر الحرب ليشغل بها نشاط رعاياه ، ويلزمهم الحاجة المستمرة إلى رئيس حربي ... ومن عادة الطاغية أيضا أن يدعو لمائدته وأن يقبل في بطائنه الخاصة أجناب بإعتبارهم أولى بذلك من الوطنيين ، فإن هؤلاء عنده أعداء له وأولئك ليس لهم من سبب يحملهم على أن يعملوا ضد السلطة ، (١) .

ويمكن بلورة الغاية الدائمة من الطغيان في الأصول الثلاثة الآتية : ١ - الأول : خفض المستوى الأخلاقي للرعايا ، لأن النفوس الوضيعة لا تفكر أبدا في الانتقام . والثاني : لإعدام الثقة بين المواطنين ، والأمر الثالث : هو إضعاف الرعايا وإفطارهم (٢) .

#### ٥ - الدولة والسلطات الثلاث :

عجبا أن يفتنه أرسطو إلى أن تمة سلطات ثلاث رئيسية في الدولة ، وهي فكرة دوج الكثير من الدارسين على إلحاقها بالمفكر الحديث جون لوك ثم عقبها وأدعها مونتسكيو في كتابه الرئيسي روح القوانين . لقد أشار لوك إلى أن تمة سلطات ثلاث يجب أن تتوافر في الدولة هي السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القيدالية ، ثم جاء مونتسكيو وحل السلطة القضائية محل السلطة

(١) ٨٩ . ب . ٩ . ف . ٢ - ٩ .

(٢) ٨٩ . ب . ٩ . ف . ١٠ .

الفيدرالية فأصبحت السلطات عنده هي : سلطة تشريعية سلطة تنفيذية سلطة قضائية ، ورأى أن هذه السلطات يجب أن تكون منفصلة .

هائنا عند أرسطو، ذلك المفكر العميق ، نجد نفس الأفكار ، كما نجد أن نفس التخطيط للسلطات الثلاث كان متصلا بصميم الخبرة السياسية الإغريقية التي كانت تختلف بلا شك عز الخبرة السياسية الحديثة والمعاصرة .

يرى أرسطو أنه توجد في كل دولة ثلاث سلطات ، لو أحسن تنظيمها حسن نظام الدولة كلها . وهذه السلطات هي السلطة التشريعية والثانية هي السلطة التنفيذية والثالثة هي السلطة القضائية . يقول أرسطو ، في كل دولة ثلاث أجزاء إذا كان الشارع حكيما اشتغل بها فوق كل شيء ونظم شئونها ، ومتى أحسن تنظيم هذه الأجزاء الثلاثة حسن نظام الدولة كلها بالضرورة ، ولا تختلف الدول في حقيقة الأمر إلا باختلاف هذه العناصر الثلاثة . الأول من هذه الأمور الثلاثة إنما هو الجمعية العمومية التي تتداول في الشؤون العامة ، والثاني إنما هو هيئة الحكم التي يلزم تنظيم طبيعتها وإختصاصاتها وطريقة التمييز فيها ، والثالث هو الهيئة القضائية ، (١) .

أما السلطة التشريعية أو الجمعية العمومية فهي التي تتولى أمور التشريع وتصدر القوانين ، وتعقد المعاهدات ، وتظفر في محاسبة السلطة التنفيذية . والجمعية العمومية التي تمثل السلطة التشريعية أن تترك تنفيذ القرارات الهيئة السياسية كلها إذا كانت الدولة ديموقراطية ، أو إسنادها إلى القلة المختصة إذا كانت الدولة أرسطراطية أو أوليجاركية. والسلطة التشريعية يمكن أن تنتخب الحكام وتصدق

على التشريعات وتقرر حالة السلام والحرب .

أما السلطة التنفيذية فيرى أرسطو أن من يمثل هذه السلطة يجب أن يتأهل مع حجم الدولة ، ففي الدول الكبرى كل إدارة يجوز بل يجب أن يكون لها اختصاصات تنفرد بها ، إن كثرة عدد المواطنين تسمح بتكثير عدد الموظفين ، ومن ثم كان بعض الوظائف لا يشغلها الفرد عينه إلا بعد فترات طويلة وأخرى ليست كذلك بل لا يشغلها الفرد عينه إلا مرة واحدة ... وفي الدول الصغرى يكون الأمر على العكس ، إذ يلزم تركيز كثير من الاختصاصات المتباينة في بعض الأيدي . فإن المواطنين أشد قدرة من أن تكون هيئة الحكام كثيرة العدد<sup>(١)</sup> .

ويرى أرسطو أن السلطة التنفيذية تكون موكولة إلى أناس مستعيرين في الحكومة الأرستقراطية ، وتكون موكولة إلى أناس أغنياء في الحكومة الأوليغارشية ، وتكون موكولة إلى رجال أحرار في الحكومة الديمقراطية ، وبديهي أن السلطة التنفيذية تتكون من عدد أقل في الأرستقراطيات وفي الأوليغاركيات ومن عدداً أكثر في الديمقراطيات .

ولكي تقوم السلطة التنفيذية بحسب أن تتوافر ثلاث عناصر : أولها الناخبون ، وثانيها المنتخبون ، وثالثهما طريقة التعيين . وهذه العناصر تهم أو تحدث بطرق مختلفة ، فحق تعيين الحكام أما أن يتعلق بجميع المواطنين أو بطائفة عامة وحسب كما أن الأفراد المؤهلين للاختيار قد يكونوا كل الأفراد أو بعضهم فقط على أساس التمايز بالثروة أو الأصل أو الثقافة . كما أن طريقة التعيين يمكن أن تتم عن طريق القرعة أو الانتخاب . وينتهي أرسطو إلى أن عملية اختيار الحكام

تقع بأحد الطرق الأولى التالية :

- ١ - كل الحكم يؤخذون من جميع المواطنين بطريق الانتخاب .
- ٢ - كل الحكم يؤخذون من جميع المواطنين بطريق القرعة .
- ٣ - كل الحكم يؤخذون من جزء من المواطنين بطريق الانتخاب .
- ٤ - كل الحكم يؤخذون من جزء من المواطنين بطريق القرعة .

الطريقتان الأولىان نجدهما بالذات لدى الحكومة الديمقراطية أما الطريقة الثالثة والرابعة فنجدهما لدى الحكومة الأوليغارشية والحكومة الأرستقراطية .

أما عن السلطة القضائية فهي مقترنة بالمحاكم عند أرسطو ، وهو يرى أن المحاكم - مثله السلطة القضائية - تتفاوت من حيث ما يوجد فيها من موظفين كما تتفاوت من حيث اختصاص كل منها ، كما تتباين بحسب طريقة تأليفها .

أما الموظفون وهم هنا رجال القضاء فإنهم يمكن أن يتخذوا إما من جميع المواطنين أو من جزء منهم فقط .

ونقسم المحاكم في ثمانية أنواع ، كل نوع منها يختص بالنظر في قضايا معينة . وهذه الأنواع هي :

- ١ - محكمة لتصفية الحسابات العامة .
- ٢ - محكمة الفصل في الأضرار التي تلحق الدولة .
- ٣ - محكمة الفصل في انتهاك الحرمات الدستورية .
- ٤ - محكمة لطلبات التمييز من الأفراد أو من الحكام .
- ٥ - محكمة تختص برفع القضايا المدنية الهامة .

٦ - محكمة لقضايا القتل .

٧ - محكمة للأجانب .

٨ - محكمة للقضايا الجزئية ، وتختص بالنظر في القضايا التي يكون موضوعها متعلق بدم إلى خمسة دراهم أو أكثر من ذلك قليلا (١) .

أما عن طريقة تأليف المحاكم فهي تتم على أربعة طرق فالقضاة يمكن أن يعينوا جميعا بالقرعة أو جميعا بالانتخاب ويحكمون في القضايا تارة بالقرعة وتارة بالانتخاب ، فإذا كانت الأهلية محدودة لبعض القضاة ، فالقضاة يمكن أن يعين بعضهم بالقرعة والآخرين بالانتخاب .

#### و - النظرية العامة للثورات

يرى أرسطو أن كل المذاهب السياسية أيا كان اختلافها تعترف بحقوق الأفراد في المساواة إلا أنه لدى التطبيق نجدهما توحيد عن هذه المساواة . فالديموقراطية تحدث دائما عن مساواة مطلقة وطاعة بين جميع الأفراد على تفاوتهم واختلافهم وهذا أمر غير قابل للتطبيق ، كما أن الأوليغارشية تحدث عن المساواة ولكن هذه المساواة لا تلبث أن تذوب عندما تفرق الأوليغارشية بين ما هو غني وبين ما هو فقير . يقول أرسطو « فالأولون وسندهم هذه المساواة قد أرادوا أن يكون السلطان العام في جميع اختصاصاته موزعا عليهم بالسواء ، والآخرين مستعدين إلى هذه اللامساواة لم يفكروا إلا في تنمية امتيازاتهم لأن زيادتها زيادة في اللامساواة » (٢) . وعلى هذا تتصور الأوليغارشية أنها فوق المساواة

(١) ٦٥ ب ١٣ ف ١-٢ .

(٢) ٨٥ - ١ ب ١ ف ٣ .

العامة ، وفيها يضر الناس أن هذه المساواة غير قائمة وحينئذ تحدث الثورة .  
والثورة تقوم على طرق متعددة : فتارة تهاجم مبدأ الحكومة ذاته سواء  
أكان هذا المبدأ ديموقراطيا أو أرسطراطيا أو أوليجاركية ، وتحاول الثورة هنا  
استبدال نظام محل آخر أى لإحلال مبدأ محل آخر ، وبالطبع يؤدى هذا إلى  
تفهم الدستور ذاته . وتارة ثمانية تنتج الثورة إلى تغيير الأفراد دون المساس  
بالدستور ، فمن يقوم بالثورة حينئذ يطمح فى أن يحكم بواسطة القضاء  
على الحاكمين وإحلال أنفسهم فى الحكم عليهم . ويرى أرسطو أن هذا كثير  
الوقوع وعلى وجه خاص فى الدول الأوليجاركية والملكية .

ومن ناحية ثالثة فإن الثورة قد تؤدى إلى تقوية ومساندة وتدعيم مبدأ من  
المبادئ . أو إضعافه ؛ فالأوليجاركية القائمة قد تدعم الثورة أو تضعفها حسب  
اتجاه هذه الثورة ، وكذلك الأمر فى كل مذهب آخر فإما أن تزيد عليه أو  
تنقص منه . ومن ناحية رابعة قد تكون الثورة هادفة إلى تغيير جزء واحد من  
الدستور كإنشاء منصب بعينه أو إلغاء منصب ، أو إصدار قانون أو إلغاء تشريع .  
ويعود أرسطو فيقرر أن اللامساواة هى السبب الحقيقى والأول للثورات  
ولما كانت اللامساواة هذه متحققة أكثر فى الأوليجاركية ، فإن الديموقراطية  
تكون أشد استقرارا وأقل عرضة للانقلابات من الأوليجاركية . ويرى أرسطو  
أن الثورة على الأوليجاركية يمكن أن تتولد من عنصرين : أولا من الأقلية التى  
تشور على نفسها . وثانيا من الأقلية التى تشور على الشعب ، وهذا لا يمكن وقوعه  
فى الديموقراطية حيث أنها لا تقاتل إلا الأقلية الأوليجاركية ، كما أن الشعب لا يثور  
على نفسه .

ثم يحاول أرسطو أن يبين العلل المختلفة للثورات ويرى أن هناك أسبابا

نفسية تسبب الثورات ومن ثم فلقد تحدث عن الاستعداد النفسى لأولئك الذين يشورون . فالمرء إذا كان فى مركز متواضع فإنه يشور لكى يسيطر ويسود . يقول أرسطو : هذا هو حيثئذ على العموم الاستعداد النفسى للمواطنين الذين يبدأون الثورة . وغرضهم إذ يشورون إنما هو بلوغ الآراء والشرف أو القرار من خول الذكر ومن البؤس ، لأن الثورة فى غالب أمرها لم يكن لها موضوع إلا تخليص بعض المواطنين أو أصدقاؤهم من عار أو من آداء غرامة (١)»

ويرجع الاستعداد النفسى للثورة إلى مجموعة من العلل والمؤثرات الخاصة يذكر منها أرسطو الطمع فى الثورات ، وفى الألقاب ، والإهانة ، والخوف والتفوق والاحتقار والنمو اللا متناسب لبعض أجزاء المدينة ، بالإضافة إلى المكائد والإهمال ثم الاختلافات فى الأصل .

ثم يستطرد أرسطو فيفسر العلل والمؤثرات الخاصة التى تهب الاستعداد النفسى للثورة فيقول : « يرى بلا عناء وبانبداهة كل ما يمكن أن يكون للاهانة وللنمعة من الاهمية السياسية ، وكيف أن هاتين العلتين تجلبان الثورات فتى كافة الرجال الحاكمون ونحاء شريهين يثرون على حساب الأفراد والمجهور من الناس عليهم وعلى الدستور الذى يوتيم أمثال هذه الامتيازات الظالمة ، وليس أصعب من ذلك أن يفهم أى تأثير تفعله التشاريف وكيف أنها تسبب الفتن . يشور المرء حينما يحسد نفسه محروما شخصيا من كل امتياز ويرى الاغيار تسبغ عليهم الامتيازات . كذلك يكون الظلم على سواء حينما يكون البعض حائرا للتشاريف والآخرون متمنين إلى ما وراء كل حد ، ولا يكون العدل حقيقة إلا إذا كان توزيع السلطة متناسبا مع الاهلية الخاصة بكل حد . المتفوق هو أيضا مصدر



وعلى وجهه بين حذر الفريق الآخر أن يقتحم عبثا خطر الجلاء، (١).

ويتحدث أرسطو عن علل الثورات في الديمقراطيات ثم في الأوليغاركيات ثم في الأرستقراطيات ثم في الحكومات الملكية أو حكمرة الطاغية أي الموناركيات محاولا بعد ذلك بيان الوسائل التي تمنع قيام الثورات في كل نوع منها .

إن الثورات تنشأ في الدولة الديمقراطية تحت تأثير شعب الديمقروجيين أو الفوغائيين ، ذلك أن هؤلاء باتهاماتهم الدائمة للأغنياء يجمعون أنفسهم ليتآمروا خوفا على مصالحهم من الاثرياء ، ويرى أرسطو أن الشواهد كثيرة وعديدة على هذا . وأنه قد حدث في عدة مدن أن انقابت الحكومة الديمقراطية فورا إلى حكومة طغيان إذا كان حاكما ديموجاجيا ، ويكاد يكون الطغاة الأقدمون كلهم قد ابتدأوا بأن يكونوا ديموجاجيين ، (٢).

أما علل الثورات في الدولة الأوليغاركية فيرجع إلى الظلم الواقع على الطبقات الدنيا من قبل الطبقة الأوليغاركية الغنية . فهذه الطبقات تسرع إلى الترحيب بأول مدافع عنها أو أول من يقدم إليها المساعدة . كما أن هناك سببا آخر وهو خروج قائد الثورة من بين صفوف الأوليغاركية ذاتها لكي ينصب نفسه طاغية على الدولة .

أما الثورات في الدولة الأرستقراطية فتحدث بسبب احتفاظ الأقلية بالوظائف العامة والتحكم في كل أمور الدولة . والثورات هنا قد تحدث أولا

---

(١) ٨٤ ب ٣ ف ٧ .

(٢) ٨٤ ب ٤ ف ٤ .



١٠ - مطابقة الترية لمبدأ الدستور . يقول أرسطو ، إن أنفع القوانين ، أى القوانين المصدق عليها بإجماع المواطنين ، تصير لغوا إذا كانت الاخلاق لا تطابق المبادئ السياسية ... لأنه ينبغي أن يصلم حق العلم أنه إذا حاد مواطن واحد عن السلوك فالدولة عينها تشاطر في هذا الإخلال بالنظام، (١).

### ز - طبيعة الفكر السياسى الأرسطى :

لعلم السياسة منهجان وحيدان ممكنان، الأول منهج عقل يصدر فيه الفكر عن مبادئ عقلية ليحكم على الحوادث وينظمها ، والثانى منهج تاريخى يصدر عن الحوادث، ذاتها ليصل منها إلى المبادئ . المنهج الاول يتصل بالاخلاق وبالفلسفة بلا جدال ، أما الثانى فيتصل بتجربة الماضى وبالإستقراء وبدروس التاريخ .

وإن قيل ماذا يفعل المفكر العقلى أو الفيلسوف ومنهجه عقلى صرف إذا أراد أن يفهم المجتمع وقوانينه ؟ لكأن الإجابة إن عليه حينئذ أن يعرف الطبع الإنسانى ، متى سبر غور الإنسان وعرف أسرارها ، سبر غور الجماعة وعرف أسرارها ، إن غرض المجتمع لا يمكن إلا أن يكون غرض أفرادها ، والقانون الاسمى للفرد هو القانون الاسمى للدولة .

هكذا سار أفلاطون في نظريته السياسية ، متبعا للمنهج العقلى ، ومستخرجاً من ذات الإنسان ، أصول الدولة ونظامها ، ولكنه - مع ذلك - لم يهمل المنهج التاريخى تماماً . لقد عرف أفلاطون تماماً حكومات زمانه ، ورسم صورة واضحة للظنيين الذى كان شاعراً في فارس ، وحينما انهارت الامبراطورية الفارسية بعد نصف قرن في ثلاث مواقع قام بها فاتح شاب ، دهش معاصروا الإسكندر

لجسافة الفيلسوف الذى تكهن بذلك وأعلن سر ذلك الضعف وكان قد أستشعر السهولة العجيبة لذلك الفتح ... إلى جاب شواهد أخرى كثيرة . وإذ فنظرية أفلاطون تستند أيضا إلى التاريخ ، وإن يد التاريخ ليس لها بأثبت قاعدة ولا بأحق ينبوع (١) .

أما أرسطو فإ - على عكس أفلاطون قد نهل من مجريات الحوادث التاريخية والظواهر الاجتماعية ، ويستعير نظرياته كلها تقريبا منها . لقد درس أرسطو الدولة كما درس الكائنات الأخرى ، وأتبع في السياسة نمطا تحليليا تاريخيا . إنه لا يرى كما رأى أفلاطون أنه يستطيع أن يخلق دولة يؤتيها صورتها على ضوء عقله ومنى قلبه ، بل هو يقبلها كما هى حسنة التأليف أو قبيحة ، ويبحث فى عناصرها ، وكيف تتألف ، ويرتبها على حسب الفروق الموجودة بينها .

لقد أتخذ أرسطو من دراسة التاريخ قانونا صريحا ، ورفعها بوصاياه وبفعله حتى جعلها منهجا . ولقد خص الكتاب الثانى كله من السياسة بالامتحان النقدي للنظريات السالفة ولأشهر الدساتير التى لا تقل عن مائة وخمسين دستورا .

إلا أن أرسطو وهو مستند هكذا إلى المنهج التاريخى يلجأ أيضا إلى المنهج العقلى ، فهو يحاول مثلا تصوير مدينة فاضلة ويخص لهذه المدينة كتابين كاملين ، ويؤكد سيادة القانون المتمركز على العقل ، ويربط بين السياسة وبين الخير ( الأخلاق ) .

ولذلك نستطيع أن نقرر بأن أفلاطون اتجه اتجاها عقليا فى نظريته السياسية

---

(١) بارثلمي ساهلم : للمقدمة لكتاب السياسة .

وإن لم يهمل وقائع التاريخ ، بينما اتجه أرسطو اتحاما تاريخيا واقعيا استقرائيا  
وإن لم يهمل فطنة العقل .

---

• ترجم كتاب السياسة لأرسطو بأفلام عديدة وبلغات مختلفة وتناوله الفلاسفة والمؤرخون  
والفكرون بالفرح والتقدير والتعظيم نذكر من هؤلاء Jowett , Loos, Lange ,  
Susemihl , Saint - Hilaire , Neuman , Congrave Rackham ,  
Teichmüller , Hicks وغيرهم كثيرون . كما ظهر العديد من المؤلفات التي تحاول الاطاحة  
بالفكر الأرسطي السياسي واعتبار أرسطو للعلم الحقيقي الأول المؤسس لفلسفة وعلم السياسة  
ومن هذه المؤلفات:

Barker; E.: Political thought of plato and Aristotle ( New-  
york 1909 ),

وطي الأخص الفصل العاشر والفصل الحادى عشر .

Cherniss: H.: Aristotle's Criticism of plato and Academy  
( Baltimore 1644 )

وهو كتاب قيم تظهر فيه أوجه الخلاف بين أفلاطون وأرسطو ، وأوجه التقديرات وجهها  
أرسطو لأفلاطون بما فيها أوجه النقد السياسية . ولا يكاد يوجد أى مؤلف من السياسة إلا ووجد  
فيه أرسطو وفلسفة السياسة .



## الفصل الثاني

### الفكر الفلسفي السياسي خلال العصر الروماني

---

- ١ - الفكر السياسي عند بوليبيوس .
  - ٢ - الفكر السياسي الرواق عند شيترون .
  - ٣ - الفكر السياسي عند سينيكا .
  - ٤ - المبد والامبراطور : فيلسوفان رواقيان
- أ - إبيكتيوس
- ب - ماركوس أوريليوس



## الفصل الثاني

### الفكر الفلسفي السياسي خلال العصر الروماني

وضعت اليونان أصول الفكر السياسي ، وشادت فلسفات السوفسطائيين وسقراط وأفلاطون وأرسطو بناءات سياسية ضخمة ، فكانت أول من ابتدأت فتح الحوار السياسي ، والتقت بأطرافه في خضم التفكير السياسي الطويل .

ولقد وجدت بعد الفيلسوفين الكبيرين الإغريقيين ، ( فلسفة أفلاطون ، وفلسفة أرسطو ) الفلسفة الرواقية ، فأسهمت في إثراء الحوار السياسي بمبادئها عن العيش وفق الطبيعة ، وعن العقل الكوني الكلي ، وعن قانون الطبيعة المعام . ولقد امتدت الفلسفة الرواقية قرونا طويلا ، وكان آخر مراحلها تلك المرحلة التي كان حلتها فيها من أصل روماني ، أو أولئك الذين نزحوا إلى روما على وجه الخصوص .

حقيقة أن مفكرى الرومان السياسيين لم يرتفعوا إلى مكانة أفلاطون وأرسطو ، ولكنهم كانوا — مع ذلك حملة الفلسفة السياسية الإغريقية ، ورواد تفسيرها ونشرها في أرجاء العالم . ولا ترجع عظمة روما من الناحية السياسية إلى ما قدمته من فكر وفلسفة سياسية ، بقدر ما ترجع إلى ما حققت من انتصارات ونظم سياسية ، وإلى ما أسسته من نظام قانوني أثر في تطور الفكر السياسي على المدى الطويل .

ولقد جاءت الأفكار والمبادئ والنظريات السياسية ، معبرة عن الظروف والملايسات التي واكبت الحضارة الرومانية ، فلقد كانت روما في بداية أمرها

دولة مدينة ذات نظام يقوم على حكم ملكي تركز السلطة فيه في يد فئة قليلة من الأسر الأرستقراطية . وحينما تأسست الجمهورية شهدت صراعات طبقية حادة انتهت بانتصار الطبقات في طبقة واحدة هي طبقة المواطنين الرومانيين التي لها حق التمتع بالحقوق السياسية والمدنية .

و حينما استقرت أمور الجمهورية في الداخل ، واستتب أوضاعها ، وازدهرت أركانها ، اتجهت نحو التوسع الخارجي ، وبدأت تضم إليها العديد من المدن الإيطالية ، مما مكّنها من إقامة الإمبراطورية الرومانية التي تخضع لحكم مركزي ، ولكنها تنقسم إلى إمارات يتولى حكم كل منها حاكم روماني . واتسع نطاق الاحتكاك الخارجي للإمبراطورية الرومانية ، فاضطرت إلى التعامل مع كثير من الشعوب والأجانب للقبضين فيها ، وكان من الضروري تشييد مبادئ وأحكام تحدد علاقات المواطنين بالأجانب الذين لا يخضعون لقانون روما ،

وقد كان على الرومان أن يهتموا بضرورة إرساء قواعد النظام القانوني بصورة علمية دقيقة لكي يتمكنوا من إدارة شئون الإمبراطورية الرومانية المزمنة الأطراف ، فظهر ما يعرف بـ « قانون الشعوب » ، الذي استقى قواعده من المبادئ العامة والمثل القانونية المتشابهة والتطبيقات السياسية المتماثلة في المجتمعات الأجنبية . ولقد شكلت هذه المبادئ أساس القانون العام الذي يطبق على جميع الشعوب ، وعلى علاقات الشعب الروماني مع غيره من الشعوب .

ولقد كان للفلسفة الرواقية أعظم تأثير في صياغة وتوجيه القانون الروماني ؛ ذلك أن الفلسفة الرواقية أعلت من قيمة الفرد ، واعتبرته عنصرا أساسيا متميزا يعيش في مجتمع إنساني شامل ، ينعم فيه الأفراد جميعا بطبيعة مشتركة . فظهرت فكرة العالمية Universalism . وما يتبعها من أفكار تؤمن بأن كل فرد يمتلك

عقلا يمثل جزءاً من عقل عام وأشمل يسمى بالعقل الكوني الذى يسيطر على الطبيعة وينظمها ، وما يترتب على هذه الفكرة من تمكن البشر — لاشتراكهم فى هذا العقل الكوني— من أن يعيشوا معاً فى مجتمع عالمى واحد.

وطبقاً لهذه التصورات كان الإنسان منتعياً فى الواقع إلى دولتين، كما كان خاضعاً بالتالى إلى قانونين ، الأول قانونه المحلى ، والثانى القانون الكونى العام أو قانون الطبيعة . والقانون الثانى يختلف عن القانون الأول فى أنه يتضمن مبادئ ثابتة دائمة تصلح فى كل زمان ومكان ، ومن هنا فلقد أقام الرومان القانون الطبيعى قانوناً عالمياً يسمو على غيره من القوانين •

---

• هناك بعض الدراسات المتعمقة فى الفكر الفلسفى السياسى فى العصر الرومانى أهمها دراسات Abbott; F. F الذى صاغ فى كتابين له هما كتاب Roman political institutions ( Boston 1901 ) وكتاب Society-and politics in ancient Rome ( New york 1901 ) ملامح الحياة السياسية فى روما ، وخصائص وأشكال النظم السياسية فى العصر الرومانى . كما خصص ج' Bryce المجلد الثانى من كتابه Studies in history and jurisprudence (New york 1901) القانون الرومانى وسهات الحياة السياسية لعصر الرومانى كما خصص cook الفصل الرابع من كتابه تاريخ الفلسفة السياسية لعديد من فلسفة الرومان السياسية ، وخصص داتنج Dunning الفصل الرابع من كتابه تاريخ النظريات السياسية لعديد من الفكر الفلسفى السياسى فى الرومان . كما أننا نجد ملامح هذا الفكر فى الفصل الرابع من كتاب Foster ، والفصل الرابع من كتاب Gettell والفصل الأول من كتاب Murray والفصل الثامن وما يليه من كتاب ساين Sabine ، والفصلين الرابع عشر والخامس عشر من كتاب willoughby وقد ذكرنا أسماء هذه الكتب فى موضع سابق . وأخيراً فالتنا نجد عند Greenidge تصويراً كاملاً للحياة السياسية عامة فى كتابه Roman public life (New york 1901).

## ١ - الفكر السياسي عند بوليبيوس

### أ - نظرة تاريخية :

حينما أنتهت دول المدينة الإغريقية تحت تأثير سيطرة مقدونيا التي ما لبثت أن كرمت امبراطورية يونانية واسعة الأرجاء تحت زعامة الإسكندر الأكبر ، كان أرسطو - معلم الإسكندر - يوعز إليه فكرته القائلة بأن اليونان هم السادة وأن ما خلا اليونان هييد ، وأن اليوناني حق الأمر وعلى ماعداه واجب الطاعة؛ ومن ثم فقد اتخذت الحكومة الطابع الموناركي الفردى . إلا أن الفكر اليوناني السياسي - بما فيه الفكر الأرسطى ذاته - لم يكن ليقبل دولة مترامية الأطراف كهذه . ولذلك فإننا نجد أرسطو لا يزال - حتى في زمن الإسكندر - يردد أن دولة المدينة City - state هي البناء السياسي الوحيد الممكن للدولة . ولم يمض أكثر من قرنين من الزمان حتى أنتقلت السيادة من مقدونيا إلى روما .

وحينما كان النزاع قائما بين مقدونيا وبين روما حاول كثر - يرون من رجال السياسة اليونانيين أن يؤيدوا دولتهم أو يقفوا على الأقل على الحياد بين مقدونيا وروما . ولكن حينما أنهزمت مقدونيا من روما أعتقلت الأخيرة حوالي ألف رجل من رجال السياسة اليونانيين وأودعهم السجون كسجناء سياسيين بهدف تقديمهم إلى المحاكمة . إلا أن هذه المحاكمة لم تتم ، ومات من هؤلاء من مات ، وبقي منهم حوالي ثلاثمائة سجين سياسى على قيد الحياة بعد سبعة عشر عاما، حينما تم الافراج عنهم جميعا .

كان بوليبيوس Polybius ضمن أولئك السجناء السياسيين الذين أفرج عنهم ولقد عاش ما بين عامى ٢٠٤ - ١٧٢ قبل الميلاد . وحيدا أفرج عنه ما لبث

أن تعرف على العائلات الكبيرة في روما ، وعلى شخصيات سياسية مرموقة ، كما تمكن من إقامة صلات وطيدة بينه وبين العائين فعلا بالحكم ، ولقد مكته هذا من أن يسبر أغوار الشؤون السياسية الرومانية ، وأن يحيط بيوطن الأمور وظواهرها .

وكان لتحول روما من دولة مدينة إلى إمبراطورية مترامية الأطراف ، كما كان لإعجابه بالحضارة الرومانية ، وبإقدام وشجاعة أبنائها أكبر الأثر في تحويله إلى عاشق لروما والإمبراطورية الرومانية بعد أن كان عدوا لها . وما هي إلا فترة ضئيلة حتى أوكلت إليه مهام دبلوماسية وعسكرية في أوروبا وآسيا وأفريقيا ، فذهب إلى هنا وهناك ، وحصل على خبرات سياسية على مستوى عال ، وما لبث أن دون خبراته ونظراته السياسية في تأريخه الضخم الذى وضعه في أربعين كتابا لم يصل إلينا منها إلا خمسة فقط .

وبوليبيوس يعد الثالث من بين المؤرخين اليونانيين الكبار ؛ إذ سبقه في مثل هذا العمل هيرودوت وثيوديدس . إما عمله « فهو يعد أول عمل سياسى يحجب تاريخ العالم بأسره ، ولقد اتسم هذا العمل بالتمعق الفذ ، وبدقة الملاحظة ، وبتحليل فلسفى ، وبوفرة هائلة في الخبرة السياسية الرومانية » (١)

لقد كان بوليبيوس هو أول من أعلن جدارة وعظمة الدستور المختلط ، وسأول أن يجمع في دستوره المختلط هذا أعظم ما هو موجود في كل نظام وفي كل نوع ، وفي كل ناموس . كما درس طبيعة وتطور النظم السياسية الرومانية ، وأوضح أن عظمة روما لا ترجع إلى عظمة قادتها ، ولا إلى انتصاراتها العسكرية

الفذة بقدر ما ترجع إلى تطبيقها العظيم ، وممارستها القادرة الواعية لجميع شئونها السياسية . كما بين أن سر عظمة السياسات الرومانية إنما ترجع إلى الدستور المختلط Mixed constitution .

### ب - أشكال الحكومات :

يرى بوليبيوس أنه من السهولة بمكان أن نحاول العودة إلى الماضي والتنبؤ بالمستقبل فيما يتعلق بالشئون السياسية الخاصة بدولة المدينة الإغريقية . ذلك لأنه ليس من الصعب أن نقرر الوقائع الخاصة بها ولا أن نستدل على مستقبلها بناء على ما أدى إليه ما ضيها في حاضرها . ولكن الأمر يختلف إذا ما توجهنا إلى دراسة الدولة الرومانية ، إذ يبدو الأمر في منتهى الصعوبة ، وذلك للطبيعة المعقدة لها ، ولأن دستورها دستورا مختلطا ، وقوانينها قوانين مشتركة ، ولاتساعها غير العادي ، ولذلك فإن الدولة أو الامبراطورية الرومانية تحتاج إلى نوع فريد من الدراسة .

ولقد ذهب الدارسون السياسيون إلى أن هناك ثلاثة أنواع متبايزة من الحكومات ، الأولى هي الملكية Kingship ، والثانية هي الأرستقراطية Aristocracy ، والثالثة هي الديمقراطية Democracy . ولكن لنا أن نسألهم : وهل هذه هي فقط المتغيرات الثلاث الوحيدة ؟ أم أنها فقط أحسن الأنواع ؟ ويجب بوليبيوس أن مثل هذا التفكير خاطيء تماما سواء كانت هذه هي أحسن الأنواع أم كانت تشمل المتغيرات الوحيدة الثلاثة . ذلك لأن بوليبيوس يرى أن أحسن نظام إنما هو الذي يجمع بين هذه المتغيرات أو الأنواع كلها ، وأن الدليل على ذلك يمكن من الناحيتين النظرية والتطبيقية معا ، فلقد تأسست أسطرة سياسيا على مثل هذا النظام المختلط . هذا من ناحية ومن ناحية

أخرى نلاحظ أن هذه المتغيرات الثلاثة ليست هي كل المتغيرات ، وذلك لأننا كثيرا ما نسمع عن الحكومة الموناركية Monarchy وحكومة الطاغية Tyranny وهما يختلفان عن الحكومة أوليجاركية Oligarchy التي تبدو شبيهة بالارستقراطية مع أن هناك اختلافات بينهما ، كما أننا نجد حكومة الفوضى mob-rule التي تقابل الحكومة الديمقراطية .

وبرى بوليوس أنه يمكن أن نستخلص أن هناك ستة أنواع من الحكومات الثلاث الأولى صالحة وهي الملكية والارستقراطية والديموقراطية ، والثلاث الثانية غير صالحة وهي الموناركية ( الطاغية ) والأوليجاركية والفوضوية .

فالمملكة وهي حكومة صالحة تنقلب إلى حكومة طاغية لا يلبث أن يقوم عليها هجوم من قبل النبلاء وبالفعل تنتهى حكومة الطاغية لكي تقوم الحكومة الارستقراطية ولكن الحكومة الارستقراطية حينما تتجه إلى جمع المال والتعالى على المواطنين تنقلب إلى حكومة أوليجاركية ؛ وحين يعترض المواطنين الغضب على تلك الجماعة المستقلة تبدأ بدور الديمقراطية في الظهور ، ولكن الحصرية الزائدة التي لا تلبث أن تهدر القيم ، وتهدم تقاليد المجتمع وعاداته هي التي تجعل الحكومة الديمقراطية تتغير إلى حكومة فوضوية أو إلى حكومة الفوضى .

وللاحظ أن بوليوس يقرر هنا ما قرره أرسطو من قبل عز الحكومات الصالحة وانقلابها إلى حكومات طالحة ، ولحسن النتيجة التي ينتهي إليها بوليوس هي أن نظاما واحدا من هذه الأنظمة غير كاف ، وإنما يجب أن تبحث عن نظام تتضافر فيه أحسن ما في كل هذه الأنظمة وهو النظام أو الدستور المختلط .

#### ٣ - علل التغيرات السياسية :

يرى بوليوس أن الحديث عن انتقال الحكومات أو تغييرها من نظام إلى

آخر هو حديث قديم تحدث فيه أفلاطون وأرسطو من قبل ، ثم يقرر أنه سوف يعرض لهذه المسألة مستندا إلى التاريخ الواقعى للبشر .

كانت الحالة الطبيعية الاولى للبشر حالة حرب وصراع موصول بين الإنسان وكل إنسان آخر ، والنتيجة الضرورية اللازمة هنا هي أن ذلك الإنسان الذى يتمتع بقوة جسدية خارقة وإرادة شجاعة سوف يمسد سيطرته على الآخرين ويقوم بالقيادة والحكم . ويرى بوليبيوس أن هذا متحقق أيضاً فى عالم الحيوان ، حيث يكون البقاء الأصلح والأقوى منها . بينما ينزوى الضعيف منها وينقرض فى عالم الفناء ، والواقع أن قيادة الأقوى والأشجع تلك التى ترتكز على الإرغام والتى وجدت فى بدايات الحياة الإنسانية تقابل الحكم المرناركى Monarchy .

ولكن حينما بدأ الشعوب الاجتماعى فى الظهور وحينما بدت فى الأفق أفكار عن الصداقة والخيرية والعدالة وغيرها ، حينئذ فقط كان الجو مهيئاً لظهور الملكية Kingship محل الموناركية ؛ ذلك أن الإنسان يتميز عن الحيوان بامتلاكه العقل والفكر . وهو لذا حاصل على قدرة التأمل ، والتنبؤ بالمستقبل ، واستنتاج النتائج ومن ثم فكان لابد أن يعتمد الإنسان عن تلك القوة الجسدية وهذه الشجاعة الوحشية التى تتميز بها الحيوان - نقول كان لابد له أن يعتمد عن هذا وأن يبدأ فى وضع معايير أخرى للتفوق تستند إلى رجاحة العقل وسلامة الأحكام وآداء الواجبات الإجتماعية ، والواجب يقول بوليبيوس هو أساس وبداية ونهاية فكرة العدالة . لقد تمتع الإنسان الذى كانت لديه القدرة على حماية الآخرين وإنقاذهم من المخاطر - تمتع - بتقدير الآخرين ، ومن هنا قامت فكرة الإنسان النبيل الذى يسلك سلوكاً نبيلًا براعى ويهتم فيه بالآخرين . ومعنى هذا أن إعجاب الناس قد تحول من مجرد الإعجاب بالقوة الجسدية الوحشية الخارقة إلى

إحجاب بالفكر والسلوك وبالقدرات التأملية لدى الإنسان ، ولذلك فكثيراً ما نرى أن القائمين بعشون الحكم يكونون من بين الضعفاء بدناً بحكم السن وهؤلاء يتأيزون على أساس رجاحة العقل ، وسلامة الأحكام الصادرة عنهم .

ومن ثم تقوم فكرة ترجيح الحكم على أساس التأيز العقلي والفكري والجسدي كما كان الحال في الموناركية ويرى بوليبيوس أن هذا يمكن تحقيقه في الملكية حيث يتمتع الملك عن المونارك برجاحة العقل وسلامة الأحكام وبرايته للوطنين وحب المواطنين له ؛ ذلك الحب الذي يحصل المواطنين لا يقبلون حكم الملك وحبهم بل حكم أبائهم وذريته من بعده أيضاً ، على اعتبار أن هذه الذرية الناجمة عن أصلح وأرجح الناس يجب أن تكون صالحة وراجحة أيضاً .

كانت الملوك في أول الأمر غير متمايزة عن الناس من حيث الثروة أو تناول الطعام أو الشراب ، ولكن أولئك الذين تملكوا عن طريق الوراثة تعمدوا أن يكون طعامهم فاخراً ، وراوا أنه لا بد من أن يتأيزوا عن الشعب في الثياب ، فيلبسوا الفاخر منها ، كما تعودوا على أن يطاعوا حتى ولو كانت أوامرهم خارجة على القانون . ومن ثم قامت حكومة الطاغية Tyranny وحلت محل النظام الملكي .

إلا أن أعمال الطغاة سرعان ما ينجم عنها غضب جم يتشرب بين أفراد الشعب ، وحشد يتكاثرون بين أبناء الطبقة الثبيلة بالذات ، فيتحالف أبناء الطبقة الثبيلة في سبيل القضاء على الطاغية ويتم لهم ذلك وتقوم الحكومة الأرستقراطية Aristocracy .

ولكن حينما يتولى الأبناء الحكم عن الآباء تنعدم لديهم الخبرة بالمساواة المدنية ، وحرية الرأي ، فيتجهون إلى جمع الأموال ، وإغتناب النساء وسلب الحريات ، ومن ثم تتحول الأرستقراطية إلى أوليجاركية Oligarchy موسرة .

وبديهي أن أعمال الأوليجاركيين هذه تثير الحقد والغضب لدى الجماهير ،

ولذلك فلا تلبث الجماهير أن تقوم بشورة تطيح فيها بهذا الحكم الاوليجاركى وبعد أن يتم لها ذلك تتساءل : هل ترجع الحكم إلى حاكم موناركى أو إلى الملك أو إلى الطبقة الارستقراطية ، ولكنها تجيب على تساؤلها هذا قائلة إنها لا تثق فى أى حكم من هذه ولا تثق إلا فى نفسها ولذلك فإنها تقيم نوعا آخر من الحكومات هو النوع الديموقراطى Democracy ومن ثم تحصل الديموقراطية على الاوليجاركية .

وفى هذا النوع الأخير تسعد الجماهير بالمساواة وبالحرية ، ولكن حينئذ تتولى شئون الحكم فى مثل هذه الحكومة الديموقراطية الاجيال التالية تطلق العنان للجميع فتهدم القيم ، وتهدم التقاليد وتحل الحكومة الفوضوية محل الحكومة الديموقراطية .

ولا يلبث أن يستغل فرد من الافراد هذه الفوضى الكاملة فيقوم ويطيح بالآخرين مستخدما قوته الجسدية ويطشه وجبروته الوحشى فيستولى على الحكم مكونا الحكومة الموناركية من جديد . وهكذا تبدأ دورة أخرى لكى تنتهى وتقوم دورة ثالثة فرابمة وهكذا . يقول بوليبيوس وهذه هى سلسلة التطور السياسى التى تبين سير الطبيعة والتاريخ والتى تقسوم على التغير والاختفاء وأخيرا العودة إلى نفس النقطة التى ابتدأت منها ، (١) .

وبريد بوليبيوس أن يخلص من هذا إلى أن الدولة إذا كانت ذات نوع واحد من الحكومات فإن ذلك النوع الواحد لابد أن ينتهى لكى يحصل منه نوع آخر ولن يكون ثمة إستمرار واستقرار بداخلها . وهو يستدل على ذلك بنظام الحكم

في اسبرطة والذي كان يجمع كما رأينا بين نوع ملكي وآخر أرستقراطي وممالك ديموقراطية ، ويرى أن نوع الحكومة الذي كان موجودا في اسبرطة كتب له الاستمرار والاستقرار أكثر من أى دولة مدنية اغريقية أخرى . ومن هنا وبالتطبيق على الامبراطورية الرومانية فإن بوليبيوس يرى أن النظام الامثل في الحكم إنما هو النظام المختلط ، كما أن الدستور الافضل هنا هو الدستور المختلط .

#### د - خصائص الدستور المختلط :

يقوم النظام المشترك أو المختلط على أحسن ما هو موجود في الأنظمة الثلاث : الموناركية والارستقراطية والديموقراطية ، كذلك يجمع الدستور المختلط أحسن ما في هذه الدساتير الثلاث . ونلاحظ أن اختلاط ما هو أحسن من هذه الدساتير أو الأنظمة أو الأنواع هو اختلاط قوى بحيث أن قوة هذا الاختلاط لا تسمح لنا بأن نقول أن هذا النظام موناركي أو أرستقراطي أو ديموقراطي .

أما عن كيفية الجمع بين هذه الأنواع الثلاثة فيبدو أنها نابعة من نظرتنا إلى الامبراطور ثم نظرتنا إلى مجلس النواب ثم نظرتنا إلى الجمهور العريض؛ فإذا نظرنا إلى الامبراطور ، ورأينا سلطاته التي يسلطها ما يقوم به من شؤون سياسية لتوهمننا أن الحكم هنا موناركي متطرف أما إذا نظرنا إلى النواب الذي يمثل الصفوة المختارة والمتقاة ، ورأينا اختصاصه لتوهمننا أن الحكم هنا أرستقراطي تقوم به مجموعة من الصفوة المختارة المتقاة من المجتمع . وإذا نظرنا أخيرا إلى ما تتمتع به الجماهير من حريات سياسية ، ومن القدرة على الرفض أو القبول للقوانين لبدى لنا الحكم ديموقراطيا .

إن رئيس الدولة أو الامبراطور يستخدم سلطات واسعة على كل الشؤون العامة ، وتخضع له جميع الأجهزة عدا الجهاز القضائي . وهو يعطي توجيهاته

لمجلس النواب كما يحاسب أعضاؤه إذا أخلوا بواجباتهم وهو يرضى أو يهتكم  
برعاية شئون المواطنين خلال المجالس المختلفة ، ويؤيد قدراتهم أو لا يؤيدها .  
وهو يملك حق ترقيع العقاب على أى من رعاياه . وإذا نظرنا هنا للسلطات  
الحاكم أو الامبراطور لبدت لنا سلطته ذات طابع مولاكى أو ملكى .

إذا انتقلنا إلى مجلس النواب لرأيناها يمارس مراقبة مستمرة على خزانة  
الدولة من حيث الوردات والصادرات ، وبواسطى الصرف المختلفة . كما يختص  
المجلس أيضا بدراسة بعض الجرائم الخاصة التى تحدث فى إيطاليا ، كما أنه يستطيع  
أن يمنح الحماية لفرد أو لمجموعة من الأفراد فى ظروف معينة . كما أن المجلس هو  
الذى يتولى توجيه المراسلات إلى الخارج والرد على كل ما يرد إلى الدولة . وإذا  
تصورنا الحكم فى غيبة الحاكم أو الملك أو الامبراطور لبدت لنا السلطة  
ذات طابع أرستقراطى .

ولنا أن نقاسم الآن ؛ وهل هناك دور رئيسى يقوم به المواطن بعد تلك  
الادوار التى وزعناها على الحاكم ومجلس النواب ؟ يجب بولبيروس أنه لازال  
للمواطنين أدوار سياسية رئيسية ، فلا يمكن تقرير أى قانون بدون موافقتهم  
إذا اجماعهم لها حق قبول أو رفض أى قانون ، كما أن كلتهم هى العليا فى  
مسائل السلم والحرب ، وهم القضاة الحكم فى أغلبية القضايا ، كما أنهم هم الذين  
يوزعون الوظائف على من يستحقونها . وإذا نظرنا إلى الامبراطورية الرومانية  
من حيث سلطة الجماهير تلك وحريتها هذه لبدت لنا السلطة هنا ذات طابع  
ديموقراطى .

إن الحاكم يحوطه الحرس الخاص به المدجج بالفللح إذا تحرك ، وهو  
يلقى أوامره هناك ويظهر وكأنه صاحب سلطة مولاكية مطلقة . ولكنه فى

الواقع يحتاج إلى تعضيد مجلس النواب والمواطنين ، ولا يمكن أن يتم ما يأمر به بدونهما . ذلك أن المجلس وهو يتحكم في النواحي التنفيذية والاقتصادية يستطيع أن يضع أوامر الملك أو خططه موضع التنفيذ أو لا ينفذها . كما أن للمجلس تحديد المبالغ الخاصة بكل فرع وبكل لقاط بما فيه تزويد الجيش بالأسلحة المختلفة .

ومن جهة ثانية فإن على مجلس النواب أن يضع نصب عينيه دائماً تحقيق رغبات وطلبات الجماهير ، كما أن المجلس لا يستطيع أن يقر المسائل الخطيرة بدون موافقة الشعب . وعلى الشعب - يرى بوليوس - أن يحترم أعضاء المجلس بصورتهم العامة أو الخاصة . ويرى بوليوس أنه في الساعات الحرجة من الحياة ... ساعات الحرب ... يتفانى الجميع : الحاكم - المجلس - الجمهور في التعاون والتآزر من أجل نصرة الدولة ورفعتها .



إن بوليوس يدعونا إلى الدستور المختلط ، وهو يدعونا في نفس الوقت إلى تعادل وتوازن السلطات فلا تفضي سلطة الامبراطور على سلطة مجلس النواب ولا هذه ولا تلك على سلطة الجمهور أو الشعب . ولقد أثار بوليوس بأفكاره السياسية هذه على شيشرون تأثراً ضخماً كما أن أفكاره عن توازن وتعادل السلطات لا شك أنها كانت بمثابة البداية لنظرية فصل السلطات التي نادى بها حديثاً جون لوك ومونتسكيو .

## ٢- الفكر السياسي الرواقى عند شيشرون

### أ - نظرة تاريخية :

ذهب الكثيرون إلى أنه لا يوجد على الإطلاق فكر سياسى رومانى ، لأنهم لم يجدوا بالفعل أمساكاً سياسية مثل تلك التى وجدوها عند أفلاطون وأرسطو. ولكننا يمكن أن نقرر أن النظرية السياسية ليست هى كل السياسة وإنما هى كل شئ بالإضافة إلى النظرية النظم والقانون ، والفنون ، والآداب وغيرها من العلوم التى تتضمن السياسة أو تتممها أو تتخذها كاهتمام أولها .

والواقع أن مساهمة روما فى الحضل السياسى كانت منصبه على القانون وعلى الناحية التنفيذية . لقد تكيف القانون الرومان مع التغيرات والتوسعات التى حدثت فى روما تدريجاً حتى أصبحت امبراطورية مترامية الأطراف ، ولا يزال للقانون الرومانى تطبيقاته وآثاره على النظام السياسى فى القارة الأوروبية ، وفى أمريكا اللاتينية ، وفى بعض الأجزاء من أمريكا الشمالية ، وأيضاً فى بعض الأجزاء من آسيا وأفريقيا. ولقد انتهى التحكم بالقوة الذى انتهجه الامبراطورية الرومانية واستقلت معظم الدول عنها، ولكن القانون الرومانى كتب له الحياة حتى أيامنا الحاضرة (١) .

والواقع أن عظمة القانون الرومانى ، وقدرته على التكيف مع المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية على اختلافها ، واستطاعة الاستمرار والنمو والتقدم من قانون خاص بالمدينة - روما - إلى قانون عالمى للإمبراطورية ، وقدرته على استيعاب الاختلافات المتعددة فى اللغة والدين والعرف والمادات والتقاليد ،

كل ذلك إنما يمسك تنظيمًا خارقًا لحكمة سياسية (١) .

لقد ورثت روما عن الحضارة الإغريقية أفكار الكلية المالية ( ونصوصا من الفكر الأفلاطوني حيث أنه لا علم إلا بالكلية ) وطبقتها على المجتمعات المختلفة لآعن طريق فكري دائما وإنما عن طريق النظم السياسية

إن شيشرون هو المفكر الروماني السياسي الوحيد الذي ترمض وشاهد عن قربه النظم السياسية الرومانية . ولقد عاش ما بين عامي ١٠٠ و ٤٣ ق. م لم يكن شيشرون فيلسوفا صاحب أكاديمية أو مدرسة ، ولكنه كان يمتحن المحاماة من جهة ويهتم بالتأملات السياسية ، ولقد تأثر بفلسفة أفلاطون وأرسطو وبالفلسفة الرواقية على وجه خاص .

درس شيشرون القانون في روما ، ودرس الفلسفة في أثينا وفي مراكر فلسفية إغريقية أخرى ، واحتك إحتكاكات واسعة بالناس وبالحضارات ، وأصبح فيما بعد أعظم محامي في عصره وزمانه ، كما تدرج في المناصب السياسية في روما وفي غيرها من المدن والقاطعات ، حتى وصل إلى أرقاها .

وحينما فعلت روما في حل المشكلات الاجتماعية التي تفرجت عن اتساع أوجائها اتجهت إلى الحكم الموراركي . ولقد حاول شيشرون أول الأمر إيجاد العلاج المناسب لهذا التدهور الذي حدث في الحياة السياسية الرومانية وفي قوتها التنفيذية ، ولكن عدم اهتمامه وفهمه بالمطور الاقتصادي الجديد ، وبشورات وتطلعات الطبقة العاملة جعله ينادى بالبطلش بالفقراء والعمال ونشريدن بدون أدنى سند قانوني ، كما أن أصدقاء شيشرون ومعظمهم كانوا من الطبقة

الأرستقراطية والطبقة الفنية ، ورجال الأعمال لم يرجعوا شيشرون إلى الأخذ في الاعتبار هذه المنغيرات الاقتصادية والطلبات الخاصة بطبقة العمال وذلك لتحقيق مصلحتهم هم .

ولقد تميز شيشرون بوجود إحساس بالعالم لديه *Aense of the world* في حين أن أفلاطون وأرسطو لم تكن لديهم القدرة على تخطي تصور دولة المدينة *City - state* بنابها الغاية النهائية للتنظيم السياسى . كما أنه لم يوجد لدى أفلاطون أو أرسطو أى إحساس لمفهوم الإنسانية الهامة ؛ لقد كان العالم عندهما ينقسم إلى الإغريقين من جهة والبرابرة من جهة أخرى . أما شيشرون فقد تميز بنظرة شاملة دعمتها الخبرة الرومانية السياسية كما غزتها أفكار الرواقين التي كانت سائدة في حوض البحر الأبيض المتوسط .

وكان شيشرون يعتقد أن وحدة الإمبراطورية الرومانية يمكن التوصل إليها عن طريق منح الحرية والحكم الذاتي لأجزائها المسكونة لها . كما كان يعتقد بأن العالم كله يؤلف إمبراطورية واحدة يكون كل إنسان عضوا فيها ، كما آمن شيشرون بالقانون وبصدقه في كل زمان ومكان . وفي حين أن أرسطو قد قرر أن هناك أناساً يتميزون ويتفوقون على الآخرين فإن شيشرون يقرر بأنه لا يوجد إنسان من أى جنس لا يستطيع أن يصل إلى الفضيلة وإلى التفوق إذا ما وجد مرشداً له .

ولقد أعطى شيشرون اسمى اعتبار إلى القانون فهو يعرف الدولة أحياناً بأنها مجتمع القانون ، كما يربط الحكومة دائماً برباط قانوني ، والقانون السليم عنده هو الذى يتوافق مع العقل ومع الطبيعة . والإنسان هو الكائن الوحيد الذى يتميز بالعقل ومن ثم فيجب أن يكون ملتزماً بالقانون .

وثمة نقطة أخرى يختلف فيها شيشرون عن أفلاطون ، ذلك أنه ذهب إلى أن المحبة هي رباط إجتماعى ، فى حين أن أفلاطون وأرسطو وإبنا أن الإنسان حيوان إجتماعى وسياسى الطبع . ولقد أثرت فكرة المحبة هذه كرابطة إجتماعية وسياسية فى تفكير آباء الكنيسة فيما بعد . وبدأ تأثير شيشرون جليا وواضحا فى كثير من النظريات المسيحية اللاحقة .

وثمة فارق آخر بين شيشرون وبين أفلاطون ، وهو أن شيشرون أدخل مصطلح الشعب *Peopls* وكان يرجو الحصول على الموافقة الشعبية فى الأمور السياسية والشرعية ، أما أفلاطون وأرسطو فلقد تحدثا عن المدينة ، وعن دولة المدينة ، وعن الطبقات الاجتماعية ولكنهما لم يتحدثا على الإطلاق عن الشعب<sup>(١)</sup> .

#### ب - مهمل آراء شيشرون

تأثر شيشرون بمؤلفات وكتابات المؤرخ الرومانى بوليبيوس الذى مدح فيها دستور روما لأنه جمع وأحكم التأليف بين جميع المبادئ التى اقتضت كل واحدة من الحكومات الأخرى على تطبيق مبدأ واحد منها بعينه . فلقد مزج هذا الدستور بين الملكية والارستقراطية والديموقراطية مزجا يشتمل معه القول بأن هذه الدولة ملكية أو أرستقراطية أو ديموقراطية .

لقد هاجم بوليبيوس جمهورية أفلاطون المثالية ورأى أن التجربة لم تلبس حقيقة قيمتها ، ولذلك فلقد شبهها بالتمثال الجليل الذى لاهية فيه ، وأخذ يهاجم المنهج العقلى متجها إلى تمييز المنهج الواقعى التاريخى ، مقصيا إتصال الأخلاق

بالسياسة مناديا بنظرية الدساتير المختلطة التي تجمع ما تماثل وتهاجم من دساتير  
الشموب ما يصلح منها لكي يكون قانونا كليا .

ولقد أخذ شيشرون عن بوليبيوس Polybius إعجابه بدستور روما ، ورفضه  
لجمهورية أفلاطون الخيالية رغم إعترافه بحملها ، ومناداته بنظرية الدساتير  
المختلطة ، وبتمادل وتوازن السلطات ، والتحام الملكية بالإرستقراطية  
وبالديموقراطية في هذا النظام الروماني البديع .

لقد وضع شيشرون كتابيه ، الجمهورية ، وود القوانين ، وهما بمثابة سجل  
لفكر السياسي في روما وبخاصة في الدوائر المحافظة والارستقراطية خلال أيام  
الجمهورية الأخيرة . وقد أنطبعت فلسفته السياسية بالفلسفة الرواقية ، وتكاد  
تكون كتاباته بمثابة بمثابة تجميع للآراء وعرضها وتحليلها ، فكان يجمع آراء أفلاطون  
إلى أرسطو إلى الرواقيين إلى بوليبيوس ، ويعرضها بصورة يهدف منها إلى  
تعميد الفضائل الرومانية التقليدية المتصلة بالنياسة والخدمة العامة . وهناك  
فكرتان أساسيتان لديه ، علق عليهما ، الأولى هي اعتقاده الراسخ في  
امتنياز الدستور المختلط ، والثانية هي نظرية التطور التاريخي للدساتير .  
ولعل أعظم ما أسهم به شيشرون في تطور الفكر السياسي هو ما أقامه من  
ضوء على نظرية الرواقيين في القانون الطبيعي العام الذي ينبثق من واقع حكم  
العناية الإلهية للعالم كله ، كما ينبثق من الطبيعة العقلية والاجتماعية للبشر ، هو الذي  
يجعل الجنس البشري أقرب ما يكون إلى الله ، كما أنه يجعل فكرة قيام دستور  
دولة للعالم ممكنة التحقيق . وهذا الدستور يكون واحداً في كل زمان وبلوم  
الامم والناس بأحكامه في كل مكان ، وكل تشريع يخالف أحكام هذا الدستور  
لا يستحق أن يسمى قانونا .

وفي ضوء هذا القانون يتمتع الناس بالمساواة ، وفي هذه القطعة يقرر شيثرون أن الأمر الذي يحول بين الناس وبين المساواة ليس إلا مزيجاً من الخطأ وسوء العادات وزيف الآراء غير أن المساواة عند شيثرون لا يقصد بها الديمقراطية السياسية إذ هي مساواة معنوية أكثر منها حقيقية ، لأن معناها أن لكل إنسان الحق في قدر محدد من الكرامة الإنسانية والاحترام بوصفه بشراً يملك العقل والطبيعة الاجتماعية .

ويرى شيثرون أن الدولة لا تستطيع البقاء والاستمرار إذا لم يرتكز ناؤها على التسليم بالإعتراف بحقوق مواطنيها . كما يرى أن الدولة جماعة معنوية أو هي مصلحة الناس المشتركة ، بمعنى أنها تعبه المؤسسة العامة ، حيث تكون العضوية فيها ملك عام لجميع مواطنيها . ويرتب على ذلك نتائج ثلاث هي :-

١ - أن سلطة الدولة تنبثق من قوة الأفراد أجمعين ، مادامت أنها بقوانينها ملك للناس أجمعين . فالأفراد يكرنون بمشابة منظمة تحكم نفسها بنفسها ، وتملك بالضرورة القوة اللازمة لحفظ كياناتها واستمرارها في البقاء .

٢ - أن استخدام القوة السياسية استخداماً سليماً وقانونياً هو في حقيقته استخدام اقوة الناس مجتمعين ، وأن الموظف العام الذي يمارس استخدام هذه القوة ، إنما يعتمد على مآلديه من السلطة المخولة إليه من الناس والقانون .

٣ - أن الدولة ذاتها ، بما فيها القانون ، تخضع دائماً للقانون الساري وللقانون الأخلاقي أو القانون الطبيعي العام ، ذلك القانون العام الذي يسمو على القانون البشري الديني .

ولقد حازت هذه المبادئ العامة الحكم لتأييد انبعاث السلطة من الشعب ، والممارسة القانونية لها ، ودعها بالسند الإلهي والأخلاقي ، تأييداً مطلقاً بعد

مدة قصيرة من دعوة شيشرون إليها ، وظلت من بديهيات الفلسفة السياسية  
خلال قرون عديدة .

### ٢ - الالوان الثلاثة والنوع المختلط للحكومات :

لا يتكون ، المجتمع عند شيشرون من جماعات بشرية تجتمع على أى نحو كان ،  
ولما تجتمع هذه لتحقيق العدالة ، والوصول إلى الخير الكلى والعالم . ولعل  
السبب الذى يحث هؤلاء على التجمع هى تلك الروح الاجتماعية الموجودة فيهم  
بالطبع ، فالإنسان ليس مخلوقا منعزلا أو غير اجتماعى ، ولكن وجدت في  
الإنسان بذور طيبة للاجتماع مع الآخرين ، واستمداد دائم للعارف والتأثر  
مع أخيه الإنسان .

ويرى شيشرون أن هذه التجمعات قد تتج عنها — بواسطة الاتفاق أو  
التعاقد — ما يسميه الآن بالدولة ، وأن هذه الدولة لى تنظم لا بد أن يكون  
لها مكان محدد ، وأن تدعم بقوى عمل متعاونة ، وأن يخصص فيها أماكن  
للاجتماعات العامة والرئاسية ، وأن يفرد لها ويتولى الحكم فيها حاكم أو هيئة  
حاكمة أو ممثلين عن الشعب كله .

وحينما يكون الحكم فى يد رجل واحد ، فإن هذا الحاكم نسميه ملكا ،  
وتكون الدولة حينئذ ذات نظام ملكى ، وحينما يتولى الحكم نخبة مختارة من  
الناس فإن الدولة حينئذ تكون ذات نظام أرستقراطى . وحينما يتولى الحكم  
ويشارك فيه الشعب بأ كله تكون الدولة ذات نظام ديمقراطى .

ويرى شيشرون أن أى نظام من النظم السابقة ، محتمل الوجود ، وهو وجد  
ويوجد الآن ، ولكنه مع ذلك يذهب إلى أن أى شكل منها لا يحمل فى ذاته أى  
معنى من معانى الكمال ، كما أنه لا يمكن أن ينتج عن أى نظام منها أى استقرار

وأى ثبات ، كما يندر تحقيق الفضيلة والعدالة فى أى منها على حدة .

إن المواطنين لا يتمتعون فى النظام الملكى إلا بقسط ضئيل من المشاركة فى الحياة السياسية ، كما أنها تفقد حرياتها فى النظام الارستقراطى الذى تمنع فيه الطبقة الارستقراطية وحدها بالحرية . وحينما تكون الساطة فى يد الشعب ، أى حينما يكون النظام ديمقراطياً ، فإن الامر هنا يؤول إلى الفوضى أو الديموقراطية حيث تلاشى فوارق المسكاة الاجتماعية بشكل يستحيل معه توجيه وقيادة الحياة السياسية للدولة .

وينتج عن هذا نقص وعدم كمال كل نظام من هذه الأنظمة على حدة فى قيادة وتوجيه الحياة السياسية ، بل يرى شيشرون أن الأخذ بنظام واحد منها إنما يترتب عليه أخطار جسام ، إذ يرى التاريخ السياسى الحافل أن الملك لا يلبث أن يتحول إلى طاغية مستبد ، كما أن الارستقراطية لا تلبث أن تتحول إلى أوليجاركية لا تلبث إلا بازيداء ثرائها على حساب المواطنين : كما أن الديموقراطية لا تلبث أن تتحول إلى الأخرى إلى حكومة فوضوية أو ديموقراطية ويرى شيشرون أن هذا التحول ينجم عنه بالطبع ثورات وقلقل واضطرابات ، وهذا يؤول بدوره إلى الإخلال بالدولة وإضعافها من حين إلى آخر .

ولكن ما هو الحل إذن ، وليس أماناً إلا هذه الأشكال الثلاثة وتحولاتها إن شيشرون يقدم هنا حلاً شبيهاً بذلك الحل الذى قدمه بوليبيوس ؛ ذلك أنه يرى ضرورة قيام ذلك النوع المختلط الذى حدثنا عنه بوليبيوس ، والذى طبقته دولة المدينة الإسرطية والذى يجمع بين مميزات الملكية والارستقراطية والديموقراطية معاً ، وما يرتبط بهذا من إقامة دستور مختلط يتوافق مع تلك الحكومة المختلطة .

إن الحرية يقول شهشرون - هي أسمى المعاني، وأن هذه الحرية لا تكون واقعة حقيقية إلا إذا كانت متاحة للجميع ، ويتمتع بها جميع الافراد المكونين للدولة . وبالتطبيق على الاشكال الثلاثة التقليدية للحكومة ، فإننا لن نجد تطبيقا شاملا للحرية في الشكل الملكي ، حيث يتمتع الملك وحده بالحرية بينما لا تتوفر تلك الحرية نرعاياه ، كما تمتع الطبقة الارستقراطية وحدها بالحرية في الشكل الارستقراطي ، أما الحرية في الشكل الديموقراطي فإنها لا تعتبر إلا عن طيش متدفق ، واندفاع أعمى ، لا يحده حد ، ولهذا فهي لا تلبي أن تنقلب إلى فوضى شاملة .

إن الحرية الحقيقية لا توجد إلا في الشكل المختلط حيث يكون لكل فرد وضعه وتأثيره على مجريات الامور الاجتماعية والسياسية ، وحيث تستتب فيه الاوضاع وتوازن وتعادل بين سائر القوى المكونة للدولة ، فالملك أو الامبراطور يتصرف كما لو أنه منح الحرية المطلقة بحيث أننا لو نظرنا إليه بمفرده لبدأ النظام ملكيا بحتا ، كما أن مجلس النواب وهو يمثل الصفوة المختارة يتصرف بحرية كاملة إلى درجة أننا إذا غضضنا النظر عن الملك أو الامبراطور لبدأ الحكم أرستقراطيا ، كما أن الشعب وقد تركت له الحرية الكاملة في اتخاذ القرارات الحاسمة في الحرب والسلام وفي الموافقة وإقرار القوانين ، يبدو أنه السيد الوحيد ، ويجعلنا نقرر بأن النظام هنا يكون نظاما ديموقراطيا . وبمعنى أدق إن الحرية هنا هي حرية الجميع لا حرية فرد أو جماعة أو حرية فوضى .

#### د - القانون الطبيعي وفكرة الأنسانية الشاملة :

القانون الطبيعي عند شيشرون متعادل مع العقل ، إذ العقل متماثل مع الطبيعة ، كما أن الطبيعة ذات نمط عقلي ، والعقل الإنساني ، والطبيعة ذاتها ، نابعان عن

قوة أعلى ، هي القوة الإلهية السامية ، ومن ثم يصبح للقانون صفات الكلية والعالمية والثبات والأبدية . ولهذا فإن شيشرون يرى أنه من الخطأ أن نحاول تغيير هذا القانون ، أو إسقاط جزء من أجزائه ، أو تنصويه ، أو التقليل من أهميته .

ويرى شيشرون أن القانون الطبيعي واحد في أثينا وفي روما وفي أى مكان آخر ، وهو واحد الآن كما كان واحداً في الماضي ، وسوف يكون كذلك في المستقبل ومعنى هذا أنه واحد في كل مكان وزمان . وبالنسبة إلى صدق القانون الطبيعي يرى شيشرون أن هذا القانون صادق في كل زمان ومكان أيضاً . ولعل هذا يرجع أساساً إلى أن هذا القانون الطبيعي إنما يرجع إلى الله نفسه .

لقد منح الله الإنسان ، ذلك الحيوان العجيب بصيرة نافذة ، وذكاء خارق ، وذاكرة غريبة ، وعقل معقد عجيب التكوين والفعل . ويرى شيشرون أن ذلك العقل هو الجانب الإلهي فينا ، أو أنه الجانب الذى يشترك به البشر مع الآلهة ويقودنا جميعاً إلى تحرى الحكمة ، ومحاولة الوصول إليها ، والتعمرس بها . وهكذا يشترك الإنسان مع الآلهة في عضوية واحدة هي عضوية العقل ، وهكذا يصبح كل عقل فردى جزءاً من العقل الكلى .. العقل الإلهي الخالد ، وهكذا أيضاً يكون المجتمع الإنسانى كله مجتمع عقول ذات طبيعة إلهية .

ومادام العقل مرادفاً للطبيعة ، فالطبيعة معقولة وعاقلة ، ومادام العقل إلهياً ، فالطبيعة ذات سمات إلهية وأيضاً ، والاستخدام السليم للعقل ينتج عنه القانون ، وهذا القانون يجب أن يكون متوافقاً مع الطبيعة من ناحية ، ويكون سائزاً على الطبيعة الإلهية من جهة أخرى .

العالم على هذا النحو واحد ، له قانون واحد ، وحاصل على طبيعة واحدة ، ويهدف إلى تحقيق العدالة والنزيلة مادام قد انبثق عن طبيعة إلهية عادلة وفاضلة

يقول شيشرون : ينزع الناس إلى الحصول على الفضيلة ، ولكن الحصول عليها لا يمكن ، إذ يجب استخدامها وتطبيقها على الواقع المعمل ، ومن ثم فإن وجود الفضيلة يعتمد كلية على تطبيقها واستخدامها . وإن أعظم استخدام لها إنما يكون هو ذلك الاستخدام الكلى الذى تقوم به الحكومة ، فتطبيق حكومة الدولة للفضيلة هو أبيل وأفضل وأعمق تطبيق ، وينتج عنه أكثر الخيرات .

ليس ثمة تمايز بين إنسان وآخر : العقل واحد ، والقانون واحد ، والفضيلة واحدة ، والعدالة واحدة مادامت تستند إلى قانون واحد ، كذلك فالطبيعة واحدة ، والإله واحد . نحن هنا أمام تجمع عقول وأمام قوانين كلية عامة ، طبيعة ذات سيات إلهية ، وهذه أفكار رواقية من الدرجة الأولى تلبى مدى تأثير شيشرون بالفكر الرواقى .

### ٣ - الفكر السياسي عند سينيكا

تنطوى الفلسفة التي قدمها سينيكا \* على عقيدة دينية أصيلة وعميقة تدعو إلى نيلس النزاء في شئون الدنيا ، وتوجه إلى إطالة التأمل في الحياة الروحية ، وتقليب الروح على الجسد . باعتبار أن الجسد مبدأ الشرور والآثام ، وأن الروح متى ظهرت من أرجاس البدن ، تحدد الإنسان ، وعاش سعيدا ، ونحن نلبيس هذه تباؤات أفلاطونية في فلسفة سينيكا .

ومع أن سينيكا يؤمن بما آمن به شيثرون من قبل بالعقل الكوني الكلي ، وبمضواه الإلهي ؛ ويتلبيس مستويات الخير والحكمة من تلك الطبيعة الكونية الإلهية ، إلا أنه يختلف مع شيثرون اختلافا أساسيا . فبينما كان شيثرون مؤمنا بأن الإزدهار الذي حققته روما في عصر الجمهورية قد يستعاد في يوم من الأيام ، ذهب سينيكا إلى أن هذا الوم قد انقضى ، وأن روما قد سقطت على عكس ماكان يظناه شيثرون في أحضان الشيخوخة والفساد .

لقد شاهد سينيكا الإمبراطورية الرومانية وهي في حالة انهيار أخلاقي واجتماعي وسياسي لا مثيل له ، فذاع في الناس روح الملق والرياء والكذب والخداع ، وتغلقت بين أوساطهم الصفات الأخلاقية ، وأعتلى أسوأ الناس منابر الحكم ، وتحكم الطفاسة بالظلم والبطش في مصائر البشر ، حتى أن انتحاره قد تم بضبط من الطاغية نيرون .

\* سينيكا : ولد في السنة الرابعة قبل الميلاد ونفى حياة حافلة بالأحداث والتهم واضطره السلطنة ليرى أن يتبرع عن عادة الرومان آخذ . فطلع عام ٦٥ شرابا من شرابيه جسمه ، وجرحه بلي خبطة بلغة والهم يسيل من جراحه حتى فنى .

ولهذا أبدى سينيكا تشاؤما وبأسا في كل ما يتصل بالمسائل السياسية والإجتماعية ، فلقد ساء الأمر بصورة لم يعد موضع التساؤل هو ما إذا كانت هناك ضرورة لقيام الحكم المطلق ، بل التساؤل هو عن عاء يكون الطاغية ؟ بل قد بلغ به التشاؤم حدا جعله يزعم أن الإعتماد على الطاغية أفضل من الإعتماد على الجماهير ، إذ أن جمهرة الشعب من الشر والفساد بحيث تفقد أكثر قسوة من الحاكم الطاغية .

وسينيكا يدعونا إلى الإعتماد عن السياسة ، وهجر الوظائف السياسية ؛ لأن احتراف السياسة لا يعود على الرجل الصالح إلا بالقضاء على ينبوع الخير في نفسه ، فينقلب إلى إنسان كاذب خداع يتملق المحاكم ، أو ينقلب حاكما طاغية يبطش بالناس ، ويقضى على كل أسباب المرفقة والحكمة في نفوسهم .

وسينيكا لا يحدتنا عن أنظمة الحكم ، ولا عن أشكالها ولا عن الصالح منها والطالح ، إذ أن أنظمة الحكم عنده سواء في الشر مادامت تعجز جميعا عن تحقيق ما فيه خير الناس .

إلا أن دعوة سينيكا بالإبتعاد عن السياسة والوظائف السياسية لا تعني أنه ينبغي على الرجل الحكيم أن يزوى بالإسحاب من المجتمع الذي تعيش فيه ، فلقد أصر على الدعوة إلى قيام الرجل الصالح بواجبه المنصوي وذلك بأن يقدم خدماته إلى الجماهير في أى صسرة دون أن يطلب منسبا من مناصب الدولة ولا عملا ذا طابع سياسى .

ولعل فساد الامبراطورية الرومانية في عصره ، جعله يعلى من شأن المصر الذى يسبق عصر المدنية والحضارة ، ويتمثل في الحالة الطبيعية القطرية البشر . ولقد وصف سينيكا في رسالته التسعين تلك الحياة الطبيعية القطرية الساذجة

بعبارات تشبه في بلاغتها وحاستها تلك التي جاء بها جان جاك روسو في القرن الثامن عشر . فالإنسان في حال الفطرة كان سعيدا هائتا ، لا يحتاج إلى مرض أو طبيب ، وكانت أقل الأشياء ترضيه وتمنحه الرضا ، كان كل ما يرجوه هو الطعام والأنثى والنوم وكان يقسم بالبراءة الكاملة ، وعشق الحياة البسيطة الساذجة ، الحالية من كاليات الحضارة وتكاليفها ومظاهرها . وحينما استيقظت في نفوس الناس الرغبة في التملك والحياسة ، ابتدأت الآثام والشور والبحث عن المنافع الشخصية ، كما انقلب الحكم بدورهم إلى طغاة ، وكلما تقدمت العلوم والفنون ظهرت ضروب من الرفاهية والفساد ، وزاد الرياء والملق بين الناس ، وانعدمت الحصا الأخلاقية بينهم ، ولقد نتج عن تلك الحسا قيام القانون لكي يحد بالقصر والإرغام والإكراه من مساوئ البشر ومفاسدهم .

على أن تمجيد الحسا الطبيعية الفطرية كما ظهرت من كتابات سينيكا ومن قبله أفلاطون كان هو أساس النظريات السياسية المتصلة باليوتوبيا utopia أي إقامة مجتمع خيالي مثالي بسمو على الانحلال والفساد والشور الموجودة في المجتمع الواقعي .

## ٤ - العبد والامبراطور

### فيلسوفان رواقيان

لم ينجح أفلاطون ومن بعده أرسطو في قصرهما للحياة السياسية ولنظرية ذلتهما في إطار دولة البنية ، تلك الدولة التي كانت تمثّل عندهما أسى معانف الحكمة السياسية ، وارقى أبعاد الحياة بالمعنى السياسى . وعجبا أن يصمم أرسطو وهو أستاذ الاسكندر الأكبر فاتح الامبراطورية الإغريقية ومؤسسها على أن دولة المدينة هي أنسب وأجمل تلجج سياسى على الإطلاق ؛ وأن كل ما عدا دولة المدينة الإغريقية من تلك المجتمعات المرامية الأطراف ليست إلا تجمعات بربرية لم تصل بعد بل ولن تستطيع أن تصل إلى درجة الحكمة السياسية التي عاشتها دولة المدينة الإغريقية .

وبالطبع لم يكن أرسطو ولا أفلاطون من قبله على صواب في رأيهما هذا ؛ إذ لم تعد دولة المدينة في عصر الامبراطورية الرومانية من بعدهما ذات مغزى سياسى يتمايش مع المتغيرات والتطورات السياسية الهائلة التي حدثت في عصر الامبراطوريات .

كانت علاقات الأفراد في دولة المدينة مباشرة وبسيطة ، إلا أنه سرعان ما تلاشت هذه العلاقات المباشرة القائمة بين الأفراد بقيام الامبراطورية اليونانية ثم الرومانية ، كما كانت حكومة دولة المدينة تتجه في الأغلب نحو تحقيق الخير العام أى إلى تحقيق غايات ، وسرعان ما أصبحت الحكومة في عصر الامبراطوريات تصطبغ بالصبغة الإدارية الآلية وتكون من جهاز تنفيذى معقد ومتشاك . وبغياض النواحي القائمة وجسد إنسان الإمبراطورية ذاته منحصرا بين اتجاهاين

متطرفين : فهو من ناحية يجب أن يعود إلى ذاته ككائن مفرد يعيش في كيان حكوى منظم ، وبمعنى آخر يجب عليه أن يقف على قدميه هو ، وأن يدهم ذاته ، مدركا بأن النظم الاجتماعية والسياسية تأت وتذهب ، ولكن الفرد الإنسانى يبقى كما هو . ولعل اكتشاف الإنسان لتلك الوحدةية هى التى صدمته خصوصا وأنه كان يتمتع بحياة اجتماعية مشمرة في دولة المدينة . ومن ناحية ثانية كان على الإنسان أن يفكر في العالم بأسره . ذلك لأن دولة المدينة لم تعد في عهد الإمبراطورية اليونانية أو الرومانية سوى وحدة عظيمة صغيرة من آلاف الوحدات التى دخلت في هذه الإمبراطورية أو تلك . ومن هنا فقلد أصبح الإنسان مضطرا إلى أن يتخطى حدوده الضيقة إلى آفاق أوسع تحيط بالعالم بأسره . كما أصبح مضطرا إلى أن يتعود قبول الحقيقة الجديدة وهى كونه فردا يعيش في عالم وليس على ما هو غريب عنه ، وبما لا يعرفه من آماس وطادات وتقاليد وأفكار وفنانات .

ومن هنا قلد كان إنسان الإمبراطورية أكبر انحرالا وفردية Individual من جهة . كما كان أكبر عالمية universal من جهة أخرى .

• • •

ولقد كانت الفلسفة الرواقية هى الفلسفة السائدة في القرون الخمسة المتقدمة من القرن الثالث قبل الميلاد إلى القرن الثانى الميلادى . ولقد أبشكروا وعقلولها واعتقها مفكرون كثيرون من بلدان مختلفة ؛ فابتدأها زينون Zeno سوالى هام ٣٠٠ ق.م وقلبه برسه Persée من مدينة كيتيوم في قبرص ، كما أسهم في بنائها وإقامتها كريبزيب وتليذه التياقر ، وأرخيدس وبويتوس من صيدا ، وكليانت من أسوس ، وديوجين البسالى ، وأبودور المطوسى وهما من بلاد الكلدان ،

ولقد كان بائنيوس من أشهر أتباعها في القرن الثاني قبل الميلاد ، أما القرن الأول قبل الميلاد فإثنا نجد بوزيدونيوس وهو مفكر سوري كان استاذ العيشرون وصديقه الحميم ، أما في القرنين الأول والثاني بعد الميلاد فلقد ظهر فيها سينيكا الذي تحدثنا عنه وإيكتيتوس وماركوس أوريليوس .

والفلسفة عند الرواقين هي علم الأمور الإلهية والبشرية معا ، ومهمة الفلسفة هداية الإنسان إلى معرفة مزاياه ومكانته في الكون ، ومن ناحية العمل فهي تمد الإنسان لممارسة الفضيلة الحقة .

ومن واجب الحكيم أن يدع نفسه تجري وتنساب في تيار الحياة الكونية الكبير ، فلا يرقل النظام الطبيعي ، ولا يترس سبيله ، بل يسبح في تياره السعيد ، ولا يمكن أن يحقق هذا إلا بالحكمة ؛ والحكمة هي تأمل الكون ومحاكاته ، والحكيم يعرف أصله ، ويعلم أن عقله قبس من العقل الإلهي . وهو إذا أراه أن يحافظ على شخصه فذلك لأنه جزء من كل لا يستقل بنفسه عنه . إن الحكمة والسعادة متصلان من الإنسياب في تيار الحياة الكونية ، فإذا اتبع الإنسان الفضيلة عاش هائنا سعيدا .

وترى الرواقية أن الله متواجد في الطبيعة ، أو أن الطبيعة ذات سمات إلهية لأنها جزء لا يتجزأ من الذات الإلهية ، كما ترى أن العقل يمثل الجزء الإلهي في الإنسان .

ولا تخسر الرواقية مبدأ الفوارق بين الناس ، ذلك الرأي الذي نادى به أفلاطون وأرسطو وقرؤا فيه أن هناك تفاوت وتمايز بين البشر يرجع إلى تفاوتهم في الجنس أو اللغة أو الموطن ، وأن هذا التفاوت يؤيده العقل وتقرره الطبيعة . إن الرواقية ترى - على عكس هذا - أن العبد إنسان لا فرق بينه وبين السيد الحر ، كما أنها ترى أنه لا تمايز بين الأثني وبين الفاسي وهكذا .

إن الإنسان في نظر الرواقية واحد في كل زمان ومكان ، ولعل هذا هو أساس الدعوة نحو إقامة « جامعة إنسانية شاملة » تجمع شمل البشر ، وتطلق العنان لنظرة أوسع ، تربط بين سائر الأفراد وبين الآلهة وبين الطبيعة . إن الطبيعة — يقول الرواقيون — أعدت البشر جميعا ليؤلفوا أسرة واحدة ، وأختلفت بلادهم ولغاتهم وأديانهم ، وأن هذه الأسرة الجامعة تحقق « ملكة العقل » ، وأفرادها هم أفراد الإنسانية على اعتبار أنهم أوتوا نصيبا واحدا من العقل ، إن العقل هو ذلك الجزء من الإنسان الذي يمنحه طابعه الإنساني ، وهو يشارك من خلاله في كل ما يعطى الحياة والهدف للعالم بأسره ككل ، (١)

لم تكن الرواقية ذات نظرية سياسية ، ولم يكن لديها نظريات عن الدولة ؛ ومع ذلك فلقد كانت للاراء الرواقية تأثيراتها الضخمة على الحكومة وعلى السياسات ، بل إن كثيرا من الحكام ومن القائمين بالسلطة كانوا يميلون إلى الرواقية ولآرائها ، كما أن الرواقية من جهة أخرى كانت تمثل ضغطا على الحكومات والحكام الذين لا يؤمنون بتعاليمها .

## أ — إبيكتيتوس

ليس هناك من شك في أن إبيكتيتوس Epictetus هو « عظمى مثلى الرواقية الرومانية » . ولد إبيكتيتوس في هيرا بوليس من أعمال أفروجيا في آسيا الصغرى حوالي عام ٥٠ ميلادية إلا أنه سرعان ما أرسل إلى روما وأتخذ أحد حراس يهودن عبدا له . ويقال أن إبيكتيتوس لم يكن أعرج ولادة بل أصيب بذلك حين أمر سيده بتعذيبه ، فأخذت ساقه وأدبرت حول ذاتها ، فشمز بالآلم ولكنه لم يهتم

(١) Ebenstele : Great Political thinkers p. 139.

كأنك لا ، لقد قلت لك أن ساقى سوف تكسر وما هي قد كسرت بالفعل . ولعل هذا هو الذى جعل سيده يعجب به ، وبرباطة جأشه ، وقوة تحمله ، فأباح له الاستماع إلى دروس الفيلسوف الرواقى الذائع الصيت فى ذلك الوقت وهو « موزينوس روفوس » ، وما لبث سيده أن أعتقه وحرره .

تعلم إبيكتيتوس وسط صنوف البؤس والمهانة والعبودية — تعلم — فلسفة التحرر النفسى ، وآثر تغليب النفس على الجسد ، وآمن بأن عالم الروح والعقل والوجدان هو عالم الحرية الوحيد ، يستطيع الطغاة إماتة جسدى أما روحى فستظل خالدة .

وحينما أصبح إبيكتيتوس مواطناً حراً عاش فلسفته فى صميمها فقوى من عقله ونفسه أمام كل ضروب الألم والعذاب الجسمى . وسرعان ما أقام مدرسة له فى روما ، إلا أن الرومان وقد كانوا قوما غلاظا قساء قابلوه بالسباب والإيذاء . وفى عام ٨٩ ميلادية أمر الامبراطور دوميتيان Domitian بطرد الفلاسفة جميعاً من روما . فهاجر إبيكتيتوس إلى بلاد اليونان ، وظل يعلم الفلسفة حتى وافته المنية عام ١٢٠ ميلادية .

لم يترك لنا إبيكتيتوس مؤلفات كما فعل سقراط من قبل . ولكن أحد تلامذته وهو فلافيوس أريان Flavius Arrian الذى كان قائداً من قواد الجيش ، وواحداً من كبار موظفى الدولة جمع أقوال إبيكتيتوس فى كتاب نشره بعنوان « مقالات » ، كما نشر موجزاً له فيما أسماه بالكتاب .

يقول إبيكتيتوس (إذا كانت قضايا الفلاسفة تلك التى تقرر أنه يوجد ترابط وتداخل بين اللهوبين للبشر صادقة ، فلا يجوز لنا أن نقرر قضايا مثل « أنا أئبى » ، « أنا كروبنشيانى » ، « أنا رومانى » ، إذ يجب منا أن نقرر فقط صدق القضية القائلة

« اما مواطن من مواطنى العالم ، ) ويستطرد ابيكتيتوس قائلا ( حينما يتبين الإنسان وجود حكومة عالمية ، يترابط ويتحد فيها الله مع البشر تلك التى تشارك فى المجتمع الالهى بواسطة العقل . فما المانع الذى يجعله يعد نفسه مواطنا من مواطنى العالم الكلى ، ولنا من أبناء الله ؟ ولماذا يخاف من أى شئ يمكن أن يحدث له . بين بنى البشر ؟ »

وابيكتيتوس هنا يعود بنا إلى الفلسفة الرواقية وإلى مبادئها حول وحدة العالم وكلية ومقوليته ؛ فالعقل هو المملكة الإنسانية الرفيعة التى تيسر وحدهما للانسان أن يعرف ويختار ، ولا وجود لحسير أو شر إلا حيث يمارس الحكيم وظيفة العقل .

أمن ابيكتيتوس بالحرية لإيمانا مطلقا ، ولم لا وهو فيلسوف التحرر النفسى ؟ والواقع أننا لا نكاد نرى حديثا لديه وهو خلو من البحث فى الحرية ، منها ينطلق الفيلسوف وإليها يعود . والحرية الحقيقية عند ابيكتيتوس تفترض جرأة فى الفكر ، وسيطرة للعقل على الرغبات ، وتحكمات للنفس فى الشهوات . إذا تحرر الإنسان من رغباته ونزواته ، وإذا تصامى وتحكم فى شهواته وأهوائه ، كان عقله حراً ، وكانت نفسه متحررة ، وكان فى نفس الوقت منفذا لإرادة الله .

قسم ابيكتيتوس الطبيعة بكل ما فيها من أشياء وحوادث إلى شطرين أو صمين : القسم الاول خاص بالأمور التى لا تتعلق بنا ، والقسم الثانى خاص بالأمور التى تتعلق بنا . ولقد حدد ابيكتيتوس الأمور التى لا تتعلق بنا بأنها :

---

أقصر الترجمة الانجليزية لأعمال ابيكتيتوس « المقالات والكتابات » ومى بلم

P. M. Matheson Oxford University press 1916

جسمنا والثروة والشهرة والسلطان وأنواع التقدير والاحترام ، أى كل ما ليس من صنعنا ؛ فنحن لم نصنع جسمنا ، وليس فى يدينا أن نجعله صحيحاً أو معطلاً ، أو قبيحاً ، قوياً أو ضعيفاً ، كما أن الشهرة والاحترام والتقدير والثروة أمور خارجة عنا لأنها تتساج رأى الآخرين فينا . يقول إبيكتيتوس : لا تقال بكل ما يقال عنك ؛ إن هذا ليس من صنعك ، ليس فى وسع أحد أن يكون غنياً أو فقيراً حاكماً أو محكوماً ؛ إن هذه كلها أدوار صنعها الإله وليس علينا إلا أن نلعبها باقتان.

أما القسم الخاص بالأمور التى تتعلق بنا فى ترتبط بمسائل تتصل بنا اتصالاً وثيقاً ، وتكون متغلغلة فى أعماقنا وهى : الإرادة والرأى والمحبة والكراهية إن وقف الرغبة والمحبة والكراهية علينا ، وورثنا بنا ، لأنها تتحلل إلى أحكامنا ، تتحلل إلى آرائنا ، وإن آراءنا هى مبدأ سائر الأمور التى تتعلق مباشرة بنا ، أما الإرادة فهى وإن كانت نابعة من الإنسان إلا أنها ينبغى أن تتوافق مع الطبيعة الكلية . يقول إبيكتيتوس : لا تطلب أن يحدث ما يحدث كما تريد ، بل أود ما يحدث كما يحدث ، وعندئذ تنساب فى تيار الحياة السعيدة.

وينتج عن هذا الموقف نقيجتان مباشرتان . الأولى هى أننا نجد أن الحكيم الرواقى يبدد عاطفته نحو الأشياء والحوادث عن طريق اللامبالاة ، فمن واجبه قبول الحوادث والرضوخ لها كيفما تقع ، ولذا فإنه لا يابه إذا جرح حادث بدل حادث آخر ، ولا يبالي إذا وقعت به كارثة . فليس المرض أو الموت أو الفقر هو الذى يجعل الإنسان تيمساً بالما ، وإنما رأينا عنها هو سبب تماشنا بقول إبيكتيتوس : إن الموت لا يرعب أبداً ، وإلا لراء سقراط على هذا النحو ... والواقع أن رأينا فى الموت وتقبلنا عنه هى

ما تجعلنا نرى الموت رهيبا ، وما نرهب في الواقع غير هذا الرأي . فعلى البائس إذن ألا يعود باللائمة إلا على نفسه ، لأنه هو الذى يحدد برأية قيمة البؤس . أما النتيجة الثابتة وهى أن الإنسان هو العائق الذى يمرض سبيل نفسه . يقول ابيكتيوس : المرض يعوق الجسم ، ولا يعوق الإرادة إذا رفضته ، والمرج عائق ، ولكنه ليس عائقا فى ميدان الاختيار ... إن الأعرج الذى يسىء المشى معيب بجسده لا بفكره .

### الطفان والحرية :

هاجم ابيكتيوس الطفان والطفاة هجوما مرا ، وقرر أن كل صنوف المذاهب لا يمكن أن تقضى على حرية الإرادة . ولا على إطلاقه العقل ، وتحرر النفس . ولقد تخيل هو حوارا جرى بينه وبين أحد الطفاة ، يصور فيه يحمل آرائه فى الطفان والحرية ، وصاغه على النحو التالى .

الطاغية : أنت أعظم لإنسان على وجه البسيطة ، امتلك وأمنح وأمر وأنى وأجلى بمن أريد دون قيد أو شرط .

ابيكتيوس : إذا كنت أنت الأعظم والأفوق والأقوى فماذا فى استطاعتك أن تمنحني إياه ؟ ثم هل تستطيع حقا أن تتفادى ما تدير أن تتحاشاه فى كل الظروف ؟ أغلب الأمر أنك لا تستطيع . والواقع أننا نضع قسما فى المفكرين والمتقنين من الناس ، وإنى أسالك الآن كيف نمنحك أنت الثقة ؟

الطاغية : ألا ترى أن الناس جميعا يضمنون موضع اعتبارهم واهتمامهم ؟ ابيكتيوس : أننا نضع اهتمامنا فى كل ما يحيط بنا من أشياء وأفراد بل وحيوانات أيضا ، ألا نضع حمارى موضع اهتمامى فأغذية وأنيبه وأراعيه ؟ ثم

إذا كان هناك من يضمك موضع الاعتبار ، فهل تمتد أنهم ينظرون  
إليك نظرة حب وإجلال كأنظر إلى سقراط ؟

الطاغية : ألا زى أنى استطيع الآن أن أطيع بنفك ؟

إبيكتيوس : حسنا ولكن ألا تكون حينئذ كالذى أو كالمرض الفناك الذى يلقى  
على الإنسان والحيوان ؟

الطاغية : سوف أرى كيف أكون سيذا وآثرا .

إبيكتيوس : كيف يمكنك ذلك وقد منحني زيوس الحرية ، هل تمتد أن زيوس  
سوف يترك رعاياه لم يستعبدم ؟ إنك لا تستطيع أن تكون سيذا  
إلا على جسد فقط .

الطاغية : هل يبنى هذا إنك لن تحترمني ولن تهابنى أو تخاف منى ؟

إبيكتيوس : نعم ... فإن احترم الإذاتى ، وإذا رغبت فى أن أقول لك إنى سوف  
احترمك فلن يكون احترامى لك إلا كاحترامى لإبريق الماء . ومع  
ذلك فإن احترامى وحبى لذاتى ليس هو الاحترام والحب الوحيدين ،  
ذلك أنه من الطيبى بالنسبة للإنسان ، وبالنسبة إلى كل المخلوقات أن  
تقبل بما تمحقى ورغباتها ، فالنفس تقبل ما ترغبه وروح زيوس يقبل  
نفس الأمر ، ولكننا حينما نسمى زيوس مانح الأمطار ، أو معطى  
الشمس ، أو والد الإنسان والآلهة ، فإن هذه الأسماء لم تعط له إلا بعد  
أن حقق الكثير من الخير فى عالمنا المتسع هذا ، وإلا بعد أن خلق  
الكائنات العاقلة التى تفكر بك منه فى الوصول إلى الخير العام .

وبعد هذا يأخذ إبيكتيوس فى نقد أعمال الطاغية ويؤكد أولئك

الذين يتخلون عن إرادتهم وحسريتهم فيقبلون يديه ، ويرهبونه ،  
ويخافونه ، ويفعلون ما يأمر به حتى لو كان ضد إرادتهم أو حريتهم .  
ثم يفند ما قد يقال من أن الطاغية يريد أن يكون اسمه عظم أو مدونا  
في السجلات المختلفة ويدور حوار على النحو التالي :

اييكتيوس : إنه أولئك الذين يعرفونك سيتعرفون على إسمك ، ولكن إذا  
وافقتك المنية لماذا تفعل ؟

الطاغية : إن إسمى سوف يكون باقيا وخالدا .  
اييكتيوس : اكتبه على قطعة حجر زهيدة وسوف يبقى ، ولكنك خسرت من  
سيرته خارج بلدك

الطاغية : كل من يأتي سوف يقرأه ، أليس هذا جميلا ؟

اييكتيوس : لا بالطبع .. يمكن أن يطاح بالسجلات بواسطة اللاحقين . إن  
الحكمة وحدها ، والأعمال النافذة من العقل والطبيعة والإله هي وحدها  
الآبدية الخالدة .

وهكذا يمتد اييكتيوس في هذا الحوار الطويل مزيلا الخوف من نفوس  
المواطنين ، مناديا بضرورة التمسك بالحرية والإعلان عن الإرادة أمام كل  
صنوف البطش والتذويب وينتهى اييكتيوس إلى تقرير أنه الله هو صانع كل  
شيء صانع كل ما في العالم ، وخالق نفوسنا وعقولنا ، وهو الذي يصنع أدوات  
بني البشر ، لتكمل مره دور يلعبه . يستطيع الطاغية أن يسيطر على جسدى ..  
وهذا لا يعنى ، يستطيع أن يتحكم في ممتلكاتى ... وهذا لا يعنى ، بل هو يستطيع  
أن يطبخ بطني ... وهذا أيضا لا يعنى لأن الحسرية متصلة بالنفس وبالروح  
وبالعقل وليست متصلة بالجسد أو البدن المتلاشي الوضع .

## ب - ماركوس أوريليوس

ولد ماركوس أوريليوس Marous Aurelius في روما عام ١٢٠ ميلادية عن أسرة عريقة تنتمى أصولها من ناحية أمه إلى جد كان يقطن في أسبانيا . توفي والده وهو لا يزال بعد صبياً ، فكفلته أمه بالتربية والتثقيف ، وهي كانت تتميز بشراء عريض وبالتقوى والصلاح وبالتعمق في الثقافات وإيجادة الفسفة اليونانية . ولقد علمت الأم الابن بحسب النظام الهليني ، وعهدت به إلى أفضل الاساتذة والمربين . وحينما شب ماركوس ظهرت لديه نزعة طارئة نحو التثقيف والوحد ، والابتعاد عن زينة الدنيا وبهارجها وامل هذه النزعة قد آتته نتيجة اطلاعه على كتابات الرواقين وأفلاطون وايبكتيتوس .

وفي عام ١٢٨ ميلادية أمر الامبراطور أديان الامبراطور انطونيوس بأن يتخذ من ماركوس أوريليوس ولي عهد له ، فقبناه هذا الأخير واحتضنه . وحينما توفي انطونيوس عام ١٦١ ميلادية خلفه ماركوس وصار امبراطور اعلی البلاد الرومانية محققاً أمنية أفلاطون بأن يحكم الناس أحكم الناس وهم طبقسة الفلاسفة .

لم يترك لنا ماركوس أية كتب كما فصل سقراط وايبكتيتوس من قبل ، إلا أن ما وصلنا عنه ليس إلا بعضاً من تأملاته كتبها لنفسه ، ولقد نشرت هذه بعد عامه وسميت بالحواطر .

لم يغير ذلك الامبراطور - الفيلسوف شيئاً من أخلاقه ومن بساطته حينما اعتلى العرش ؛ فلقد ظل بسيطاً أنيساً ودوداً لم تغيره زينة الحياة ولا بهارجها ، ولم تحمره الشهوات ومنها شهوة الحكم إلى ما لا يتوافق مع الضمير والعقل والاخلاق ، فانسجت أعماله بالبصيرة النافذة ، وبالحكمة المتقدمة

سار ماركوس أوريليوس في نفس ذات الطريق الذي سار فيه إبيكتيوس  
فلقد قرر أنه لا يوجد هناك من يستطيع أن يقضى على إرادتنا الحرة (١) وأن  
الموت نفسه ليس من الأمور المروعة . إذ هو لا يعنى سوى عودة الأجساد  
المادية التى يتكون منها جسدنا إلى عناصرها الطبيعية التى تكونت منها . بل إن  
ماركوس أوريليوس يقرر أكثر من هذا حين يقول : أننا يجب أن نكون سعداء  
بالموت مرحبين به لأن الموت يمثل إرادة الطبيعة .

شاد ماركوس أوريليوس فلسفة سياسية تسير على نهج رواقى وخطوات  
سقراطية وخطوط إبيكتيوسية ، فأمن بالحرية التى لا تنهب للموت ، وركز على  
فكرة السياسة العالمية ، ونادى بفكرة الشرعية ، واعتقد في وحدة العالم وكليته  
ومعقوليته . ونحن ندعه الآن بعرض الصفات التى ينبغى أن تتوفر في الحاكم  
الامبراطور كما جاءت في د خواطره . .

١ - ينبغى أن تتوفر في الحاكم أخلاقيات رفيعة وأن يكبح جماح نفسه وأن  
يسيطر على شهواته ونزواته وأن تمثل فيه رباطة الجأش وضبط النفس ( وهذه  
أفكار رواقية )

٢ - وينبغى أن يكون إنساناً وأن يامل الآخرين كإسرائيليين ، كما ينبغى أن  
أن يكون متواضعا حلوما .

٣ - ألا يتجاوز في أفعاله أو في أقواله وأن يؤدي شئون الحكم بنفسه ،  
والأ يسمع الأخبار من الداسين والوشاة .

٥ - أن ينكب على العلم والتحصيل ، وأن يتخذ من الاساتذة الاجلاء مرشدين  
له وموجهين .

٦- أن يتحوس بالحسنة ، وأن يتأمل الكون وأن يفلسف في الإنجاء والفكر .

٧- أن يداوم على التقدم ، وأن يواصل التحسن ، عالما بأن التوقف في الفكر وفي الفعل هو مواده .

٨- أن يكون متجدد الإرادة ، مؤمنا بالحرية عارسا لها .

٩- أن يقود الامبراطورية ، كما يقود الأب أسرته ، وأن يمنع رعاياه جبا ومطفا أبريا .

١٠- أن تكون عباداته محددة ، وكلماته واضحة ، وأوامره جلية ، لا لبس فيها ولا غموض .

١١- أن يتباعد عن أسلوب الطفاه ، وعن تفكيرهم فضلا عن أعمالهم .

١٢- ألا يقول ما لن يفذه ، وألا يعد بما لا يستطيع تحقيقه ، وألا يأمر إلا بما هو مقدور عليه .

١٣- ألا يكثر بنقد الآخرين ، وأن يصحح من أخطائهم كما تراه له وللجميع .

١٤- أن يكون محبا للمدالة والحقيقة والخير وللعرفة والحرية .

١٥- أن يقود الدولة في كل الظروف بحيث لا يترك الضغوط فرصة تنحرف به عن تحقيق مهامه بكفاءة .

١٦- أن يكون معتدل المزاج ، غير حاد الطبع ، لا يحفظ لنفسه إلا بالقليل من الأسرار ، وأن يتباعد عن الالذفاع الأعمى ، وعن الطيش الأرعن ، والتسرع الأموج .

١٧ - الإيمان بالآلهة وأنها القوة الأعظم التي يرجع إليها الفضل في كل الأمور .

وبرى ماركوس أوريليوس فيما يتعلق بالعقل الإنسانى وواحديّة العالم مايلي : -

١ - أن كل ما يحدث في الطبيعة إنما يعبر عن توافق سلسلة من المعلولات بسلسلة من السبل ، وأن السلة تؤثر في السلول من أجل غاية معينة أو هدف معين .

٢ - وينتج عن هذا أن أى فعل يكون موجها من أجل تحقيق غاية أو هدف .

٣ - تتحد الإنسانية في الجانب العقلى أو النفسى أو الروحى والعالم يتحد في الزمان والمكان .

٤ - وإذا كانت عقولنا متحدة ، فإن استدلالنا تكون متحدة كذلك ، كما أن أوامرها ومواهبنا تكون واحدة . وينتج عن هذا أيضاً أن القانون لا بد وأن يكون واحداً ، وأن كلامنا يمثل عضوا متعاوناً مع -ائر الأعضاء المكونين للجتمع بل للعالم بأسره أو للجتمع السياسى العالمى برته . وإذا كان الأمر كذلك فإن العالم بأسره يكون دولة .

٥ - والموت سر من أسرار الطبيعة تماماً كاليلاد ، تعود فيه أجسامنا إلى عناصرها الطبيعية التي تكونت منها .

٦ - كل خلق لما هو مهيء له محققاً غاية معينة هو مستعد بالطبيعة لتحقيقها .

٧ - تؤثر النفس في الجسم . وتلعب الإرادة دوراً رئيسياً في حياة البشرية .

- ٨ - يجب الإنسان تعاسته بنفسه أكثر مما يجلبها الآخرون له .
- ٩ - إن الطبيعة ذات النفع العالمى تضطر فى بعض الأحيان إلى القيام بمثل هذا الفعل .
- ١٠ - عليك أن تضع فى اعتبارك دائما أن كل ما يحدث فلانما يحدث من أجل تحقيق العدالة .
- ١١ - عليك أن تنظر إلى الأفكار دائما فى صلتها بالحقيقة، وأن تعتمد باستمرار عما يمس الحقيقة بالثنائية .
- ١٢ - يجب أن يلتزم الإنسان دائما بالقاعدتين التاليتين :
- أ - أن يفعل بحيث يكون فعله متوافقا مع العقل الذى يشرع ويحكم من أجل خير الإنسانية .
- ب - أن يغير الأفكار باستمرار حتى يحقق العدا، والخير العام .
- ١٣ - مادامنا متميز بالعقل ، فيجب أن نستخدمه ، فإذا لم نستخدمه ، فأى شئ آخر يمكننا استخدامه ؟

## الفصل الثالث

### المسيحية والنظرية السياسية في العصور الوسطى

---

أ - تقديم

ب - القديس أوغسطين

ج - جون أوف سالسبورى .

د - القديس توما الاكوينى

هـ - دانتى

و - مارسيليو أوف باكو



## الفصل الثالث

# المسيحية والنظرية السياسية في العصور الوسطى

### أ - تقديم

لقد أثرت الديانة المسيحية إيمًا تأثير في الاتجاهات السياسية التي سادت الامبراطورية الرومانية . حقا أن المسيحية لم تحمل في بدايتها نظاما أو فكريا سياسيا محددًا ، وإنما حصرت نطاق اهتمامها في المسائل الدينية وحسب ، ولكنها اجتذبت وبالتدريج الطبقات الدنيا من الشعب الروماني ، خصوصا وأنها ناديت بأن الخلق مقساوون في نظر الخالق ، وأنه لافرق بين فرد وآخر بسبب الطبقة أو للفقر أو الميزة الاجتماعية ... الخ . ولقد وقع المسيحيون تحت الاضطهاد الروماني فترة طويلة من الزمان ، ولكن عندما اعترف الامبراطور قسطنطين بالمسيحية كدين رسمي للامبراطورية في القرن الرابع الميلادي ، تغيرت الأوضاع ، فسادت الديانة المسيحية ، وسادت غيرها من العقائد وأصبحت هي الدين الوحيد المسموح به في الامبراطورية الرومانية .

ولعل السبب الذي جعل الامبراطور قسطنطين يعترف بالديانة المسيحية هو سبب سياسي في المحل الاول ، ذلك أنه كان يحتاج إلى تأييد الكنيسة ، وبالتالي إيمان رجال الكنيسة ورجال الدين المسيحي برمتهم وتأييدهم للدولة .

ولكن السلطة الكنسية المتقدمة نحو الازدهار ، ما لبثت أن قامت في وجه سلطة الدولة أو إمبراطور الدولة ، خصوصا إذا ما حاول الإمبراطور التدخل في شؤون الكنيسة وتعاليمها ، فوجد المسيحيون أنفسهم أمام طريقين ؛ إما أن



ويجب أن نلاحظ من ناحية أولى أن المجتمع بالرغم من وجود سلطين لازال واحدا ، فهو واحد سواء أ كانت غايته دنيوية ( الدولة ) أو أبدية ( الكنيسة ) . كما يجب أن نلاحظ من ناحية ثانية ما يترتب على ملاحظتنا الأولى وهو محاولة أحد السلطين أن تسيطر على الأخرى . وقد حدث ذلك بالفعل ، فلقد بدأ القساوسة منذ عهد البابا جريجوري السابع حتى البابا بونيفاك الثامن في التدخل في الشؤون الدنيوية ، بل إن بونيفاك رفض في كتاب له أصدره عام ١٣٠٢ أن تكون ثمة سلطة دنيوية ، وأن هذه السلطة يجب أن تحكم بواسطة القوة الروحية المتمثلة في الله . (١)

لقد ازداد الصراع بالتدريج بين الكنيسة ورجال الدولة ابتداء من القرن العاشر حتى نهاية القرن الثالث عشر ، ولم تعد نظرية جلاسيوس الأول التي تقرر نوعا من المساواة بين السلطين الدينية والدنيوية قائمة ، فادعت الكنيسة أنها تملك السلطة القصوى دينية ودنيوية فتدّخلت في تعيين الحكام ، وتسيير دفة الشؤون السياسية مستندة إلى القضية القتالة ، بأن سلطة الكنيسة تستمد مباشرة من الله بينما سلطة الدولة تستمد من الله عن طريق غير مباشر وهو طريق الكنيسة أيضا . كما أدهى المناهضون للبابوية أن سلطة الله لا تنبثق من رجالها

---

Rommen, H. A. church and state (princeton 1939) وكتاب  
وعنوانه The state in catholic thought (st. Louis 1946) وكتاب  
Catholic principles of politics (New York 1940) وكتاب Ryan and Boland  
Church and state in the middle ages (New York 1913) وكتاب  
The Empire and the papacy (London 1914).  
Tout; H. F. وكتاب

وليس من رجال الكنيسة ، وأن الدولة كانت قوية الأركان ، متينة البنيان حتى قبل ظهور الدين المسيحي ذاته .

ولعل هناك عوامل عديدة أسهمت في ازدياد نفوذ رجال الكنيسة ، وبالتالي ازدياد الصراع بينهم وبين رجال الدولة أهمها : —

١ — حينما احتلت الامبراطورية الرومانية ، لم يفلح العسكريون ولا الساسة ولا رجال الدولة في مقاومة غزو القبائل الجرمانية إلا أن الكنيسة ورجالها في روما ظلوا يناوئون الاحتلال ويقاومونه ، مما أكسب رجال الكنيسة ثقة واحتراما ونفوذا .

٢ — استطاع رجال الكنيسة أن يمتلكوا اقطاعيات شاسعة تقترب مساحة من ممتلكات الحاكم ، الأمر الذي مكّهم من ازدياد نفوذهم وضمطهم على الحكام .

٣ — ونظراً لما تميز به بعض رجال الكنيسة من ثقافة عالية وإحاطة كاملة بكافة شئون العلم والاقتصاد والسياسة ، فلقد استطاعوا الاشتراك في معظم شئون الحكم . وكان هذا يحدث في أيام الوفاق بين الكنيسة وبين الدولة ، ولكن حينما يدب الصراع بينها فغالبا ما كان ولاء رجال الكنيسة يعود إلى الكنيسة ذاتها .

وبالجملة فلقد ظهر في هذه القرون صراع عنيف بين أنصار البابوية وأعدائها ، الأولون يرون أن الكنيسة لها السلطة القصوى ، والآخرون يرون أن رجال الدولة هم وحدهم أصحاب السلطة الكبرى في المجتمع .

لقد اتسمت العصور الوسطى ، وعلى وجه أدق أواسط العصور الوسطى من القرن الحادى عشر حتى القرن الثالث عشر بطابع الاضطراب وطابع التجديد... وقد نمت في هذه الآونة حقائق مביئة للاطار النظرى العام المتعلق بدولة مسيحية

واحدة ، سواء تصورنا هذا الإطار وهو خاضع لمبدأ الثنائية أو للطينين ، أو تصورناه وهو مردود لوحدة دينية بحته كما دعى إلى ذلك بومبيفاك . ولقد تمنحض ذلك التجديد عن حقيقتين هامتين كان لهما أثرهما الضخم فيما بعد على المستقبل السياسى لأوربا .

الحقيقة الأولى منهما خاصة بالأقاليم ، وذلك أنه لوحظ أنه على الرغم من أن النظرية القديمة كانت تدعى لنفسها وجود مجتمع مفرد و عام ( كالامبراطورية الرومانية العالمية ) إذا نظرنا إليه من الناحية الديوية كانت لنا إمبراطورية واحدة ، وإذا نظرنا إليه من ناحية روحية كانت لنا دولة الكنيسة الواحدة إلا أن سبرنا الحياة نفسها يرينا أنها لا تسير على مثل هذا الخط المفرد والعام بل إنها تتجه وتقدم على محاور متباينة - ومن ثم فلقد ظهر العديد من الأقاليم والاقطالو وتصارع المشرعون بعد نهاية القرن الثالث عشر فى لإثبات دعوى أن كل ملك لإقليم ما هو إلا الحاكم الوحيد لإقليمه، وأن عليه أنه يقضى من حدود إقليمه ذلك الإمبراطور العالمى والعام ، بحيث يصبح وحده . الامبراطور الوحيد لإقليمه،<sup>(١)</sup> وإله الحقيقى أن المسكان الذى شغلته مثل هذه الحكومات الإقليمية ، قامت عليه الدول القومية national states فيما بعد تحت تأثير تطور فكرة القومية ، وظهور الأباطرة القوميون خلال القرن السادس عشر . ولكن ما أبعد أقاليم مصر الوسيط عن فكرة الدولة القومية ، أنها جنة الفئات أو الطبقات ولكنها ليست بأى حال نمطا محددًا لدولة<sup>(٢)</sup> .

والحقيقة الثانية التى تسترعى انتباهنا هى تلك المتعلقة بالطبقات أو الفئات أو

(1) Ibid: p. 12.

(2) Ibid: p. 12.

الأركان Estates ، إذ ما الذى يعنيه المشرعون بقولهم بأن الملك يجب أن يكون هو الامبراطور الوحيد لإقليمه ، ؟ ألنا نجد فى كل مقاطعة وفى كل إقليم منافسون للملك ؟ الواقع أنه كان يوجد فى كل مقاطعة ثلاثة منافسين للملك : الاول يتمثل فى ذلك النوع الإقليمى من الكنيسة العالمية، ذلك الفرع الذى ادعى لنفسه ميزات البلاط الملكى فى كثير من الفنون الدينية ، والثانى يتمثل فى طبقة النبلاء الاقطاعيين الذين يتصرفون قدر استطاعتهم تصرف السادة والحكام فى اقطاعياتهم المحلية ، ويحاولون منازعة السلطة الشرعية بواسطة تكوين نظام بارونى . والثالث يتمثل فى طامة الشعب خصوصا أولئك الذين يتركزون فى المدن والذين يحدث عن نآلهم تكوين قد يتحدون به مع الملك ضد البارونات أو يتحدون به مع البارونات فى تحديد الملك .

وهؤلاء المنافسون الثلاثة للملك ( الفساسة والبارونات وطامة الشعب ) ينظمون بتلفائية ويعرفون كطبقات أو فئات أو كآركان . ومن هنا فقد غشت المملكات فى العصر دولة طبقات أو فئات أو أصبحت دولة ذات ثلاثة أركان أو طبقات . وبديهي أن مثل هذه الدولة ذات السلطة الموزعة لا تكون قادرة بسهولة على تحقيق هدفها النوعى الذى تستطيع أى دولة جديرة بهذا الاسم أن تحققه ألا وهو صنع وتدعيم التشريع والنظام القانونى الوحيد للدولة . وبإختصار فلقد كانت هناك وفرة فى مجتمع المملكات الإقليمية أو دول الطبقات أو الفئات فى العصر الوسيط أو بمعنى آخر كانت هناك دوليات صغيرة تتكون من أشكال مختلفة ويدخل فى أطوارها رجال الدين والنبلاء والعامّة مرتكزين على مفهوم الدين أو الطبقة ، وأصبح لكل فئة من هذه الفئات الثلاث قانونها الخاص بها يتنا

تدهورت سلطة الملك وبلاطه مراتوت جانباً .

\* \* \*

ولقد شهدت القرون الأخيرة من العمور الوسطى اضطراباً حاداً وتناقضات كبيرة ؛ ذلك أنه بينما كانت هناك الدعوة لإفناء مجتمع عالمي خاضع لحكومة إلهية واحدة ، كانت هناك دعوة أخرى نحو إقامة الدولة القومية . ولقد كتب للدعوة الثانية النجاح فقامت الكثير من الدول للقومية ، التي اختطت لنفسها قوانينها وأنظمتها ووضعت خططها المستقلة في التعليم والثقافة والاقتصاد والفن وسائر الشؤون الاجتماعية إلى جانب استقلالها بفتونها الدينية .

وهناك عوامل كثيرة أسهمت في الإصرار بالحركة تجاه تكوين وتوحيد الدول القومية منها العامل السياسي المتمثل في ظهور وانتشار الشعور القومي

---

\* هناك دراسات متعمقة تناولت الفكر الفلسفي السياسي في العمور الوسطى أهمها تلك الدراسة الضخمة التي قدمها Carlyle في كتابه الضخم *History of the mediaeval political theory in the west* والذي ظهر في ستة مجلدات من عام ١٩٠٣ حتى عام ١٩٣٦ ، كما نوجه نظر القارئ إلى الفصل الخامس من كتاب Coker F. W المسمى *Readings in political philosophy* ، وإلى الفصل السادس من كتاب Cook الساتف المذكور ، وإلى الفصل الخامس والسادس من كتاب Dunning ، وإلى الفصل الرابع من كتاب Foster ، والفصل الرابع من كتاب Giddell ، والفصل الثاني من كتاب Murray ، والفصل العاشر والحادي عشر من كتاب Sabine . وقد ذكرنا أسماء هذه الكتب آفاً . كما يرجع إلى كتاب jarrett; B. وعنوانه *Social theories of the middle ages 1200 - 1500 (London 1626)* ، وكتاب Jenkins وعنوانه *Law and politics in the middle ages (2nd ed London 1913)* وكتاب Taylor, H, O وعنوانه *The mediaeval mind (New York 1916)*



على وجه التقريب أفضل ما يعبر عن الفكر السياسي الذي ترتب على استقرار الوضع القانوني للكنيسة . فلقد رأى أن العالم ليس صورة لله كالنفس ، لأنه لا شبه بين المادة والروح ولكنه أمر لله ، تتألق فيه الصفات الإلهية من وحدة وحق وخيرية وجمال ؛ فكل موجود واحد بما هيته ، وحق من حيث أنه يحقق ما هيته ، وخير لأنه يزع إلى الخير بقدر ما ، وجميل من جهة تناسقه ، والعالم في جلته واحد حق خير جميل لأنه أمر من آثار الله .

ولقد دخل الشر إلى الأرض بمصية آدم ، وهبوطه إلى الأرض وموالده ، فكثرت الناس وتفرقت إلى طوائف وجماعات كل يسعى إلى اتجاه ما ، ثم تكوّن المدن أو الدول بمرور الأيام . ولما كانت في الإنسان محبتان : محبة الذات ، ومحبة الله ؛ فلقد نشأت مدينتان ترجع إليهما سائر المجتمعات البشرية ، المدينة الأرضية والمدينة السماوية أو مدينة الله . الأولى شريرة ناقصة ، والثانية خيرة كاملة ، وبين هاتين المدينتين منذ البداية حرب هائلة ، تجاهد الأولى على نصره الظلم ، وتأييد الطغيان ، وتحييد الآثام ، وتجاهد الثانية في سبيل العدالة ، وتحقيق الفضيلة ، وتأكيّد الإيمان .

ويرى أوغسطين أن هذه الحرب سوف تظل قائمة بين المدينتين حتى نهاية العالم ، حين يقوم المسيح بالفصل بينها في آخر الأزمان ، فتلقي الأولى جزاءها في النار ، بينما تعم الثانية بالسعادة الأبدية .

---

• نعرف أوغسطين ولفنه السياسية برجم الفاري إلى كتاب J. McCabe  
الذي أسماه st. Augustine and his age (New york 1903) ، وكتاب  
The political Aspects of Augustine "city of Figgis; J. N. وعنوانه  
God" (London 1912).



والقانون الوضعى عند أوغسطين ، هو أساس الحياة الاجتماعية ، وهذا القانون يضعه الناس من عندياتهم ويخترقونه جميعا ، ولقد ظهرت ضرورته نتيجة لإختلال الانسان وخطئه ، ذلك أن آدم قد عصى وبه فأنحط عن المرتبة التى رفعه الله اليها ، وحط معه ذريته ، فأضحى الإنسان خلوا من المواهب الإلهية ، محتل الطبيعة ، ميالا للعبث بالقانون لذا وجب تقرير القانون الوضعى ، وتأييد جزاءاته بالقوة اللازمة لوقف المباشين والفاستين ، وإصلاح سيرتهم ، وتوفير الطمأنينة للخيرين . هذه المهمة هى التى تجعلنا نقرر السلطة الدينية ، ونقبل تطبيق القوة حفاظا على الحق والنظام .

وإذا كان القانون الوضعى من وضع المجتمع ، فما القول فى القانون الإلهى ؟ إن أوغسطين هنا يقرر قانونا إلهيا عادلا ، استمد القانون الوضعى منه أصوله وروحه ، ومن ثم كان لدينا فى النهاية على ما يقول Maxey : نوعان من القانون ؛ نوعى إلهى ، وآخر إنسانى منشق من قوانين المجتمع وأن كان مشوبا بعدالة القانون الإلهى ، (١) .

والواقع فإن المشروع الذى خططه أوغسطين لخلاص البشر ولتحقيق الحياة السماوية ، وتغليبها على الحياة الدنيوية ، كان يعتمد اعتمادا كبيرا على الكنيسة كاتحاد يضم جميع المؤمنين ، وعلى قدرتها فى القيام بدورها الإلهى فى خلاص وتحرير البشرية . بل إن أوغسطين ربط خلاص الإنسان برضاء الكنيسة عنه ، ومن ثم غلب السلطة الكنسية على السلطة الدنيوية .

ومع أن أوغسطين يوافق شيشرون فى بعض آرائه إلا أنه اعترض على

---

(1) Maxey: political philosophies p, 102.

بعضها الآخر إعتراضاً قويا ، خصوصا تلك التي تقرر أن إقامة العدالة هي وظيفة أية مجموعة من الأمم بغض النظر عن عقائدها ، إذ اشترط أوغسطين أن تكون العقيدة مسيحية . بل لقد ذهب إلى أكثر من ذلك حين قرر أنه من الخطأ القول بأن الدولة تستطيع أن تعطي كل ذي حق حقه ، ما لم تكن هذه الدولة ذاتها مسيحية ومن ثم اقترحت العدالة عند أوغسطين بالمسيحية يقول دانتج : إن العدالة توجد فقط لدى أولئك الذين يعبدون الله ، أي لدى المسيحيين ، (١) .

## ح - جون أوف سالسبوري

يعد جون أوف سالسبوري John of Salisbury أعظم مثل لوجهة النظر البابوية papalist viewpoint ، وجون أوف سالسبوري فيلسوف إنجليزي عاش ما بين عامي ١١٢٠ - ١١٨٠ م إلا أنه أمضى حوالي اثني عشر عاما من عمره الأول في باريس ؛ التي كانت في ذلك الوقت مركزا للدراسات الفلسفية واللاهوتية والأدبية ، كما عاش في شارترس التي كانت مركز الدراسات الإنسانية بعض الوقت ، فاكسب بذلك معرفة واسعة وإحاطة كاملة بالشئون العامة والسياسية ، ولاغربة في ذلك فهذا هو دأب الكثير من الفلاسفة الإنجليز ، فلقد اشتهر جسون لوك وبيرك وبنجامين فرانكلين بمعرفة دقائق السياسة وخبروا كل تفصيلاتها .

عمل جون سكرتيرا لثيو بولد Theobald رئيس أساقفة كانتربري ، فاكسب معرفة دقيقة بالشئون الكنسية ، كما سافر إلى البلاط البابوي في روما ، وارتبط بصداقة عميقة بالبابا أدريان الرابع البابا الإنجليزي الوحيد في التاريخ ،

---

(١) Danning : A history of political theories. p. 158.

وكانت بينه وبين البابا مناقشات ومراملات كثيرة ، وحينما استطاع توماس بيكيت Thomas Becket أن يكون كبير أساقفة كانتربري خلفا ليشوبولد عين جون كسكرتير له .

كان الصراع بين السلطة الكنسية والسلطة الدنيوية قد وصل إلى أقصى مداه في تلك الآونة ، ولهذا فسرطان ماتم نفى جون من إنجلترا إلى فرنسا عام ١١٦٤م ، وما لبث أن لحقه كبير الأساقفة بيكيت ، وحينما استتبت الأمور بعض الشيء استطاع بيكيت وجون أن يعودا إلى إنجلترا حوالي عام ١١٧٠ م ، إلا أن القدو لم يعمل بيكيت كثيرا ، إذ تم اغتياله أثناء تواجده بكاتدرائيته بكاتربري بواسطة أعوان هنري الثاني ملك إنجلترا ، ولقد استاء جون لإغتيال بيكيت وبات يحمل حقدا دفيناً لملك إنجلترا والسلطة الدنيوية بوجه عام .

وفي عام ١١٧٦ م عرض ملك فرنسا لويس السابع وظيفة أسقف شارترس على جون أوف سالسبوري ، فقبلها الأخير سعيدا هائلا . وكان مصدر سعادته راجعا إلى أن هذه الوظيفة سوف تتيح له الابتعاد عن إنجلترا وعن الملك هنري الثاني وأعوانه ، كما أنها سوف تتيح له الحياة في البلدة التي أتى إليها في شبابه . وبالفعل فلقد ظل جون يعمل أسقفا في هذه البلدة حتى وفاته عام ١١٨٠ م .

\* \* \*

عرف جون أوف سالسبوري بإنجازه المنادي ب عظمة وتفوق القوة الروحية على القوة الدنيوية ، فناصر الكنيسة ، وتحدث بلسانها ، ودافع عنها ، وهاجم السلطة الدنيوية واعتبرها تابعة للسلطة الروحية ، ودون آراءه في كتاب له أسماه كتاب رجل السياسة Statesman's Book ، نادى فيه بأن السيفين ؛ السيف

المادى ، والسيف الروحى ينتميان إلى الكنيسة وينبعان منها ، ويرجمان إليها ؛ فالأمير يستلم سيفه ( أى سلطته ) من الكنيسة ، وهذه الأخيرة تستطيع نزع السيف منه ( أى نزع سلطته ) إذا خرج عن القانون الإلهى ؛ لأن من لديه سلطة المنح تكون لديه أيضا سلطة المنع .

• • •

شبه جون أوف سالسبورى المجتمع بالجسم الإنسانى ؛ وحدد لكل تجمع أو طبقة أو حاكم عضوا من أعضاء ذلك الجسم الإنسانى ؛ فالفلاحون والمهال تمثلهم الأقدام ، والموظفون تمثلهم المدة والامعاء ، والجنود تمثلهم الأيادى ، ومجلس النواب يمثل القلب ، بينما يحتل الأمير مركز الرأس . أما الكنيسة ورجالها فيمثلها أعظم وجود ؛ وهو وجود النفس ، تلك النفس التى يعتبرها جون ، سيدة الجسد وأمرته .

وبالطبع فلقد كان جون أوف سالسبورى يهدف من وراء هذا التشبيه إلى إظهار تفوق وعظمة الكنيسة ورجالها وإلى بيان خضوع وتبعية السلطة الديوية للسلطة الكنسية ، بل إن جون يقرر بكل وضوح أن السلطة الديوية يجب أن تكون خاضعة لله ولأولئك الذين يمارسون وصاياه وتعاليمه ويهتدون به على الأرض .

لم يكنف جون أوف سالسبورى بالقول بأن الكنيسة لا بد أن تسيطر على الحكومة الديوية من خلال القساوسة والأساقفة والبابا ، كما لم يجد فى العبارة القائلة بأن على كل أمير أن يأخذ موافقة رجال الدين على كل قانون ما يشفى غليله ، بل لمراه يقرر بأن الأمير ليس شيطا يذكر إلا إذا خضع تماما لتعاليم الكنيسة .

ميز جون أوف سالبورى بين الملك وبين الطاغية ، فالملك في عرف جون يحكم لصالح رعاياه ، أما الطاغية فإنه يحكم لصالح نفسه ، كما أن الملك يحكم وفقا للقانون ، بينما يحكم الطاغية وفقا لشريعة الغاب أى يحكم بالبطش وقوة السلاح . ولعل هذا التمييز بين الملك والطاغية وإستناد الملك إلى القانون هو الذى يوضح مدى اهتمام المسيحية في القرون الوسطى بالقانون ، كما أن القانون كان هو أساس التمييز بين الحكومات الشرعية وغير الشرعية . إلا أننا يجب أن نضيف هنا أن ما يقصده جون أوف سالبورى بالقانون ليس هو القانون الوضعى الإنسانى الخاص ، إذ القانون الإنسانى عند جون أوف سالبورى مستمد من القانون الإلهى ومن ثم يفقد وضعيته .

ويرى جون أوف سالبورى أن القوة والبطش والقضاء على الحريات وعدم الاهتمام بالمصالح العامة يبيح اغتيال وقتل الطاغية . يقول جون : إنه ليس من القانونى فقط قتل الطاغية ، بل ومن العدالة والصواب أيضا ؛ ذلك لأن من استبد بالسيف لا بد وأن يقتل بنفس السيف ، (١) .

إن الحاكم عند جون أوف سالبورى يجب أن يكون مسئولاً عن إطاعة القانون الذى رأيناه مستمداً من القانون الإلهى ، كما يكون مسئولاً عن تحقيق العدالة وإثراء الفضيلة ، وتنمية القيم . ويجب على كل فرد ، في أى موقع ، أن يقاوم قدر طاقته كلها ، كل حاكم لا ياتزم بهذا ، بل إن جون يعلن : أن كل من يتعاس من طلب رقبة الطاغية يسمى إلى نفسه وإلى الآخرين ، (٢) وهكذا يقرر

---

(1) Eberstein : Great political thinkers p. 103.

(2) John of Salisbury : The statesman's book. translated by Dickinson. 1927.



الأعلام ، واعتبار سيفها - سيف الله ذاته - هو أعظم السيوف ، فكان أعظم مؤيدي وجهه النظر البابوية .

## د - توما الإكويني

ولعل كتاباته القديس توما الإكويني • ومدرسته كانت تتضمن أم الأفكار السياسية التي سادت في هذه المرحلة ، وعلى وجه التحديد في القرن الثالث عشر الميلادي . ويجمع توما بين العقل والقلب أى بين الفلسفة والدين ، فزاه يمزج آراء أرسطو العقلية بتيارات مسيحية روحية . وهو يرى أن الله موجود ، وأن الدين يدعونا إلى الإيمان بأن الله بين بذاته ، وأنه منبع سعادة الإنسان ، وأنه الوجود الأعظم ، وأنه الحق بالذات ، ومع ذلك فإن توما يعطينا أدلة على وجود الله لأولئك الذين لا يؤمنون .

وكل ما خلا الله مخلوق من الله ضرورة ، وهى رأس الخليفة تقوم للملائكة ، ثم يقوم الإنسان المرتبة الثانية من مراتب الخليفة ، وهو مركب من جوهر روحى وآخر جسمى ، يؤلفان منه موجودا وسطا بين الملائكة والمجاولات ، موجودا واحدا يشارك على نحو خاص في خصائص المرتبة العليا المرتبة الدنيا . ومن تجمعات الإنسان نفا المجتمع أو قامت الدولة .

الله إذن هو المبدأ الأوحد الأول ، الذى تالت عنه المخلوقات بنظام بديع ، انتهى بالمجتمع الإنسانى ، كذلك يرى توما الدولة ، إنها عنده هيئة موحدة

---

\* توما الاكويني : ليلوف ولا هوونج اتجاها أرسطيا صرفا ومزجه بتيار مسيحي  
ماثر ما بين عامى ١٢٢٥-١٢٧٤ ومن أهم مؤلفاته : المجموعة اللاموئية وشرح الأحكام .

بتنظيم أفرادها ، مثلها كالجيش يماون عمل الجندى فيه عمل المجموع دون أن يختلط به . وإذا كان النظام فى الجماعات الحيوانية كالنمل والنحل يصدر عن الغريزة ، فإن النظام فى الجماعات الإنسانية يصدر عن العقل والإرادة ، ومن ثم فهو يقوم على ضرب من التعاقد .

ويرى ثوما أن لأرستقراطية أكثر حكمة من الديمقراطية ، وأن الموناركية أو حكومة الفرد الفاضل خير من الأرستقراطية ، وأكثر مطابقة للطبيعة ، لأنها تجمد الطبيعة وقد تشكلت بصورة تجعل لكل شىء مبدأ واحدا ، الجسم تدبره النفس والأسرة يدبرها الأم ، والعالم يدبره الله . كذلك فإن للدولة يجب أن يدبرها فرد واحد .

ويذهب ثوما إلى ضرورة أن يتم انتخاب الحاكم ، فتكون الموناركية انتخابية وأن يماون الحاكم الأروحد مجلس أرستقراطى ينتخبه الشعب ، وذلك هو النظام الذى سنه الله لموسى ، فكان موسى وخلفاؤه يحكون بمعاونة اثنين وسبعين رجلا حكما يختارهم الشعب ، بينما كان الله نفسه يختار الملك .

وظائف الدولة عنده تنحصر فى أمور أربعة . وما هذا هذا من أمور أبدية يخص الكنيسة . وأول وظائف الدولة هو تحقيق الأمن والطمأنينة فى الحياة وتأمين الأفراد من المروع والاضطراب ، وثانى هذه الوظائف هو تحقيق النظام وضمان العدالة بواسطة التشريعات القانونية . وثالث هذه الوظائف هو ذلك الذى يمكن تسميته بترويج الحد الأدنى من الأخلاق بمساعدة الكنيسة ، التى تعمل أساسا على الحفاظ على الحياة الأخلاقية ، ونقول الحد الأدنى من الأخلاق ، لأن الدولة فى اهتمامها بالأمور الدنيوية القانية تنهج نحو الافعال اللاأخلاقية . ورابع هذه الوظائف وآخرها هو حماية الدين ، وفى حماية الدولة للدين محافظة ومساعدة للكنيسة

ومن هذا المنطلق الأخير نجد أن الدولة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالناية الأبدية، وذلك لكي توفر لأعضائها الظروف الملائمة التي تمكنهم من ممارسة سلطة التأمل فيها هو أبدي تحت إرشاد الكنيسة (١).

وبما أن الدولة مرحلة للخطر الخارجي، لذا وجب عليها الاستعداد للحرب، وإعتبار ذلك وظيفة جوهرية لها. وجب أن تكون الحرب عادلة ولذلك ثلاثة شروط الأول أن تحملها السلطة الشرعية وتباشرها بنفسها، والثاني أن تحملها لسبب عادل أم لدفع الظلم، والثالث أن تحمي فيها بنية صادقة، وبمزم ثابت، وبما أن مهمة رجال الدين لا تتفق مع حمل من أعمال الدنيا، وبخاصة الحرب وسفك الدماء فإن من الواجب عليهم استخدام الأسلحة الروحية من صلاة ووعظ وإقامة شمامسة الدين.

ولقد تابع توما الإكويني أرسطو متابعة تامة في الكثير من أفكاره السياسية فهاجم شيوعية النساء والمال التي نادى بها أفلاطون ونادى بضرورة تكوين الأميرة وضرورة التملك، ورأى أن الدولة اجتماع سياسي طبيعي، من حيث أن الإنسان حيوان اجتماعي، وأن كل المواطنين الخاضعون للقانون وإلا تقوض المجتمع. وفي هذا يقول Maxey كان القديس توما أرسطو المصور الوسطى. فقد أقام فلسفته السياسية على عبارة أرسطو القائلة بأن الإنسان حيوان اجتماعي بالضرورة، فالإنسان لا يوجد بدون مجتمع، ومتى وجد المجتمع وجد الحاكم ووجد القانون (٢). ويقول دافنجد لقد كان توما الإكويني من أكبر اللادوسيين، وأعظمهم شأنًا، ومن خلال كتاباته، دخلت السياسة مرة أخرى إلى دائرة العلوم

(1) Barker; E: Principles of social and political theory p. 8.

(2) Maxey: political philosophies, p. 117.

لأنه اتخذ نفس طريق أرسطو، (١).

والحكم أمانة في عنق المجتمع كله ، ما دام أنه يقوم على الانتخاب الحر ، وسلطة الحاكم مستمدة من الله ، بقصد تنظيم حياة سعيدة للبشر ، إلا أن هذه السلطة يجب أن تكون مطلقة عياء ، بل يجب أن تكون محدودة بقواعد القانون. ولقد أولى القديس توما الإكويني جل اهتمامه للبحث عن القانون؛ أصله ونشأته وأركانه ، وأفاض فيه ، وأسهب ، بحيث يمكننا اعتبار أبحاثه في القانون جوهر وأساس أفكاره السياسية برمتها.

وللقانون عند توما الإكويني أربعة أنواع هي القانون الأزل *Eternal law* والقانون الطبيعي *natural law* ، والقانون الإنساني *Human law* ، والقانون الإلهي أو المقدس *Devine law* .

القانون الأول يطابق التدبير الإلهي للعالم ، أو هو القانون الذي يحكم به الله العالم ، هو الحكمة الإلهية المنظمة للخلقة ، ومن ثم فهذا القانون يسمو على الطبيعة البشرية ، ويعلو فوق فهم الإنسان ، ومع ذلك فهو ليس غريباً عن الإدراك الإنساني ، أو مضاداً لقواه العقلية.

أما القانون الطبيعي فهو بمثابة إنعكاس للكلية الإلهية على المخلوقات . وهي تنجلي في رغبات الإنسان الطبيعية للتلقائية في فعل الخير ، والإتياء إلى كل ما هو أخلاق وفاضل ... ومعنى هذا أن القانون الطبيعي هو القانون الذي يحكم به العقل أو النفس الطبيعية الفاضلة التي تتأثر بالقانون الأزل .

أما القانون الإلهي أو القانون المقدس فهو يتمثل في الشرائع والأحكام التي

(١) Duaning: political theories : ancient and mediaeval p.p' 190-191.

أقمت عن طريق الوحى أو النبيلغ ؛ كالشرعة الخاصة التى أنزلها الله على اليهود فى اللوحين المحفوظين ، وكالشريعات المسيحية التى جاءت عن طريق الكتب المقدسة أو الكنيسة . وهذا القانون الإلهى يكون بمثابة التبدى الواضح لقوانين الثلاثة ، إذ هو أساسها ومبدأها (١) .

ولما كان من المتعذر تطبيق الأنواع الثلاثة السابقة للقانون على بنى البشر تطبيقاً كلياً وصاماً . فلقد قام القانون الإنسانى الذى وضع خصيصاً ليلائم الجنس البشرى . وهو قانون إنسانى خالص ، وإن كان لم يأت بمبادئ جديدة ؛ إذ هو مجرد تطبيق للمبادئ العظمى التى سادت من قبل العالم . يقول دانتج : والقانون الإنسانى مشتق من القانون الطبيعى ، وقد يكون إستنتاجاً منه أو تطبيقاً له (٢) . إلا أن القانون الإنسانى يتسم مع ذلك بطابع الخصوصية ؛ لأنه ينظم حياة نوع واحد من المخلوقات فى مكان وزمان محددين .

والقانون الأزلى ، والقانون الإلهى ، يحسمان الغاية النهائية من اللاهوت المسيحى ، فالقانون الأزلى هو تخطيط العالم باعتباره الغاية العظمى للاله الخالق والقانون الإلهى ... هو إرادة الله التى تجلست فى المهددين القديم والجديد (٣)

ويرى توما أن طاعة القانون واجبة طالما كان عادلاً . أما القانون الظالم ، فإذا كان معارضاً للقانون الطبيعى والقانون الإلهى والقانون الأزلى فلا يجوز له الطاعة بأى حال من الأحوال . أما إذا كان معارضاً لحق ثانوى فرعى فيطاع

---

(1) Maxey : political philosophies. p. 118.

(2) Dunning : political theories. Book I. p. 139.

(3) Ibid; p. 194.

من كان مخالفته أشد خطرا على المجتمع .

## ح - دأنتي

احتلت الكنيسة مركزا اقتصاديا ومخافيا مرموقا في ظل النظام الإقطاعي : وذلك لسيطرتها على ملكيات شاسعة من الأراضي التي كانت تعد مؤشرا للقوة والمكانة الاجتماعية في تلك الآونة . ولكونها مركزا للاشباع الفكري والثقافي والديني ، ولوقورها أمام جمافل الغزو الجرمانى البربري . ولقد أدى جمل غير الكهنوتيين بالعلم والثقافة إلى إسناد مهام الحكم في الكثير من مستوياته إلى رجال الكنيسة .

إلا أن نمو المدن ابتداء من القرن الحادى عشر والقرون التالية قد أوغر صدور رجال الكنيسة ، وذلك لأن مراكز الاقتصاد والثقافة والعلم قد انتقلت مع هذا النمو من قبضة رجال الكنيسة إلى المدن ذاتها . وبالفعل فقد حددت المدن النامية السيطرة القطاعية الكاملة التي كان يتقاسمها رجال الكنيسة مع الارستقراطيين ، وفقدت الكنيسة ميزة العلم والثقافة ، وبدأ في الأفق ظهور طبقة جديدة ، انبثقت من المدن وأخذت تنافس الكنيسة والارستقراطيين أول الامر ثم أصبحت العدو المباشر لها ، وتميز أناس كثيرون من هذه الطبقة الجديدة منهم الكتاب والمؤلفون والفنانون والمعلمون . ومن ثم تسميت طريقة الحياة ،

---

\* لمزيد من المعرفة بفلسفة توما الإكويني وأعماله السياسية يرجع القارىء إلى كتاب

The philosophy of st. Thomas Aquinas ومناهج Meyer, H.  
st. Thomas Aquinas وكتاب Chesterton ومناهج (st. Louis 1944)  
(London 1943).



























































































































الدولة . فهكل الدولة يتحدد طبقا لعناصر السيادة الموجودة فيها ، ومن ثم يتشكل على ثلاثة أنواع هي الموناركية والارستقراطية والديمقراطية . وكل شكل من هذه الأشكال الثلاثة قد تكون له حكومة من شكل مختلف ، فالدولة الديمقراطية مثلا قد يكون لها حكومة موناركية ، وهذا يتضح في إنجلترا ، فهي دولة ديمقراطية ولكن لها حكومة موناركية تتمثل في الملك أو الملكة . كما أن الحكومة الجمهورية قد تكون السيادة فيها في يد شخص واحد هو رئيس الدولة (١) . ولقد فضل بودان النظام الموناركي للحكومة ، بينما لم يحدد أى تفضيل لآى شكل بالنسبة للدولة (٢) .

ومعنى هذا أن بودان قد سلم بثلاثة أشكال فقط من أشكال الدولة هي الموناركية والارستقراطية والديمقراطية . ولقد أقام هذا التصنيف على أساس عددي ، فعينما تكون السيادة في يد فرد واحد تكون الدولة موناركية ، وحينما تكون السيادة في يد أفراد قلائل فإن الدولة تكون أرستقراطية ، أما حينما تكون السيادة في يد الأغلبية أو في يد كل المواطنين فإن الدولة تكون ديمقراطية (٣) .

ليس ثمة دولة مختلطة النظم أذن ، وليس ثمة ما يدعو إلى قانون مختلط كذلك الذى نادى به بوليبيوس وشيرون .

وبرى بودان أن الدولة كالفرد ، تولد ، وتنمو ، وتزدهر ثم تضمحل وتدهور وتموت ، وأن الثورة والتغير في المجتمع لا يمكن أن يهوما إلا إذا تغير

---

(1) Maxey : Political philosophies. p. 169.

(2) Ibid : p. 170.

(3) Danning : political theories. Book ٥









## الفصل الخامس

### الفكر الفلسفي السياسي في العصر الحديث

---

- ١ - تقديم
- ٢ - الفكر الفلسفي السياسي عند هوبز
- ٣ - فلسفة السياسة عند أسبنوزا
- ٤ - الفكر الفلسفي السياسي عند لوك
- ٥ - الفكر السياسي عند مونتسكيو
- ٦ - نظرية روسو السياسية
- ٧ - الفكر السياسي المحافظ عند بيرك .
- ٨ - فيلسوف الحرية : توماس بين .





الأكثرية إلى أن الشعب هو المصدر الأصيل للسيادة ، وأن سيادته لا تباع ولا تدرى ، وأن الحاكم يجب أن يعبر عن روح الأمة وعن إرادتها الكلية العامة (لوك - روسو - مولتسكيو - اسپينوزا - بين).

إلا أن المفهوم الرئيسى الذى صيغ هذه الحقبة الحديثة بلون خاص هو مفهوم العقد الاجتماعى . ويمكن القول بصفة عامة بأن من تحدثوا عن هذا المفهوم يعمق وتوسع بحيث يمكن وصف فلسفاتهم السياسية بأن فلسفات العقد الاجتماعى هم : هوبز ولوك وروسو . ومع هذا فلقد أقرت كل من اسپينوزا وبين بنظرية العقد الاجتماعى ، كل من وجهة نظره الخاصة . ويجب أن نشير هنا إلى أن منظور هؤلاء جميعاً لنظرية العقد الاجتماعى قد اختلف من الواحد إلى الآخر فى تصوير حالة الطبيعة الأولى ، وفى مكونات العقد الاجتماعى ، وفى النتائج التى يمكن أن تستخلص منه .

وبالإضافة إلى هذا فلقد ظهرت فى هذه الحقبة المعاصرة من تاريخ الفكر الفلسفى السياسى أفكار سياسية أخرى مثل فكرة فصل السلطات ، والإرادة العامة والحقوق الطبيعية ، والحقوق المدنية ، وروح القوانين ، والمؤسسات الدستورية والدين المدنى ، والحرية العامة . كما شاهد هذا العصر قيام الثورتين الأمريكية والفرنسية ، وتدعيم الاتجاهات الديمقراطية . فكان عصر اغتيا خصباً بأفكاره ونظرياته وفلسفاته السياسية .











ميز هوبز بين الحقوق الطبيعية *natural Rights* وبين القانون الطبيعي *natural Law* ، فذهب إلى أن الحقوق الطبيعية تشير إلى تلك الحرية التي يتمتع بها الإنسان في فعل ما يحقق له البقاء في الوجود ، وهو غير مقيد بقيود خارجية . بينما يشير القانون الطبيعي إلى ما هو أعمق من تلك الحرية ، إذ أنه يشير إلى تلك القواعد الصادرة عن العقل والتي تنبثق أي فعل لا يؤدي إلى حفظ البقاء .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى نجد أنه بينما يتجه الإنسان بواسطة الحقوق الطبيعية إلى إرضاء رغباته ولذواته أيا ما كانت ، فإنه يكون مضطراً بواسطة القانون الطبيعي أن يبتذ بعض رغباته من أجل تحقيق أمنه وسعادته . إن الحقوق الطبيعية المتساوية بين أفراد الإنسان لا بد وأن تنتهي بحالة الحرب ، أما القانون الطبيعي فهو نسق من المبادئ يقدمها العقل لكي يجعل حياة الإنسان آمنة مطمئنة .

ولقد نتج عن هذا التصور الذي أتى به هوبز عن القانون الطبيعي ما يلي :-

١ - إن القانون الطبيعي ، مادام يطلب تحقيق الأمن ، فإنه يتحاشى حالة الحرب الطبيعية بين البشر .

٢ - ولكي يتم هذا يجب أن يجد كل إنسان من ممارسة حريته الطبيعية المنوطة له عن طريق الحقوق الطبيعية . ويتم هذا عن طريق إتفاق الجميع مع الجميع .

٣ - يجب أن ينفذ البشر ما تعاهدوا وأتفقوا عليه .

































وقبوله للتعاقد الاجتماعى يكون أقل ضررا وأقل خسارة مما لو غلغل يحيا فى دائرة حياته الأولى (١) أن اختيار الإنسان للتعاقد هو من ثم أهون الشرين. (٢)

وغرض الدولة ليس هو الحكم والإكراه بالخوف والإجبار والقسر على الطاعة ، ولكن عكس ذلك هو الصحيح ؛ ذلك أن غرض الدولة الاسمى إنما يمثّل فى تحرير كل فرد من الخوف ، وتحقيق أمنه وطمأنينته ، وتأكيد حقه الطبيعى فى الوجود والعمل بما لا يضره ولا يضير الآخرين . (٣)

وتتجسد سيادة الدولة فى تلك القوة العظمى التى تكفى لتحقيق السيطرة على الأفراد سواء بالامل أو الرهبة حتى يطيع هؤلاء أوامرهم . ومثل تلك القوة العظمى لا يمكن أن توجد إلا من خلال اتحاد قوى الأفراد ، ونستنتج من هذا أن سيادة الدولة لا تكون عظمى إلا من خلال تدعيمها بالقوى الموجودة فى الأفراد الذين يكونون المجتمع (٤).

ويرى اسپينوزا أن أى مواطن يجب أن يعتمد بفضل التعاقد الاجتماعى على الدولة وليس على نفسه ، وعليه أن ينفذ أوامرهم ، وليس له الحق فى أن يقرر ما هو ملائم أو غير ملائم ، وما هو عادل وما هو غير عادل ، بل على المكس من ذلك عليه باعتباره عضواً فى جسد ( الدولة ) أن يقبل توجيه عقل وإرادة الدولة له ، ولا يعنى هذا أنه ليس حراً ؛ إذ أن عقل وإرادة الدولة ما هما إلا

---

(1) Maxey ; political philosophies. p. 283

(2) Ibid : p. 284.

(3) Elwes : works of spinoza vol i p. 200.

(4) Dunning : A history of political theories vol ii p. 312.

عقل وإرادة الجميع ، وما تقررته الدولة من عدل وخير يجب أن يكون كذلك بالنسبة إلى كل فرد فيها (١).

تمكن الإنسان بواسطة العقل من أن يقيم الدولة :ذلك العقل الكلى العام ، وتمكن بواسطة تخليه عن إرادته الفردية الانانية من أن يقيم الإرادة الكلية العامة ولكن لنا أن نسأل ألا توجد دولة تتعارض مع العقل بالمعنى السياسى ؟ يجب اسبينوزا بالنفى ويرى أن الدولة عقل أعظم ، وكما أن العقل يحمرر الإنسان فإن عقل الدولة يحمرر المجتمع ، وبالمثل فكما أن أتباع الإنسان لعقله وعدم معارضته له يحقق له الأمن والطمانية والحرية ؛ فكذلك يكون اتباع الأفراد للعقل الكلى للدولة ، فالدولة العاقلة تحقق للجميع الأمن والطمانية والحرية (٢).

لا يمكن أن تخطيء الدولة إلا إذا إبتعدت عن العقل ... إن الدولة لا توجد إلا حينما يوجد العقل ، وعقلها يتمثل في إبعاد الخوف وتحقيق الحرية والحياة السعيدة لمواطنيها ؛ وحينما بتمتعد الدولة عن العقل فإنها تتوقف عن كونها دولة (٣) ويرى اسبينوزا أن علاج خطأ الدولة التى إبتعدت عن العقل إنما يتم بواسطة الثورة ، والثورة حينئذ يكون لها دعامه قانونية لأنها تطيح بالحكومة التى تفشل في إبعاد الخوف وتحقيق الحرية للمواطنين وتأكيد الحياة المطمئنة لهم . (٤)

عالمج اسبينوزا أشكال الحكومات ومميزاتها ومساوئها فى كتابه مقال : فى

---

(1) Elwes : works of spinoza. vol 1. pp. 302-303.

(2) Maxey : Political philosophies. p. 288.

(3) Ibid :

(4) Ibid : p. 289.

السياسة political treatise وذهب في هذا الصدد إلى رفض الشكل الموناركي رفضاً قاطعاً لأنه من المستحيل في نظره أن يمتلك إنسان واحد كل القوى ويكون في نفس الوقت القادر الوحيد على ممارستها (١). ولقد اعتقد أن الشكل الديمقراطي هو أكثر الأشكال اقتراباً من الطبيعة وأكثرها توافقاً مع الحرية الفردية ، ورأى أن من يطبع هذا الشكل من أشكال الحكومات يكون حراً لأنه يعيش في ظل قوانين عقلية تحقق الخير العام للجميع (٢) .

وبوجه عام فإن اسبينوزا يرى أن هناك حكومات صالحة وحكومات طالحة ولكن لا توجد حكومات مثالية حتى من بين الصالح منها ، والحكومة تكون صالحة هذه بقدر ما تحقق لمواطنيها أعظم قدر من حفظ البقاء . (٣)

• • •

آمن اسبينوزا بالحرية ، وقرر أن هذه الحرية كانت موجودة في الحالة الطبيعية للإنسان في شكل تلقائي أمانى يدور حول الذات المفردة لكل إنسان ، وهي أيضاً موجودة في حالة المجتمع المدني الذى نشأ عن طريق التعاقد ، ولكنها لا تتخذ الشكل السابق وإنما تتخذ طابعاً عقلياً وفكرياً بل إن من سمات الدولة الرئيسية تحقيق حرية الفكر والقول يقول إويس : أن حرية الفكر والقول أى الحرية العقلية والتعبير عنها ونقلها إلى الآخرين لا تتحقق إلا فى ثنايا الدولة... وأن الانجيل يترك العقل مطلق الحرية ؛ لأنه الدين مخالف للتأمل والفلسفة

---

(1) Dunning : A history of political theories vol ii. p. 316.

(2) Wright : A history of modern philosophy .p. III.

(3) Murey : political philosophies p. 289.



يحرر الإنسان كما أن عقل الدولة يحرر المجتمع ، وكان اسينوزا يدعونا إلى خروجه أن يتبع الإنسان عقله وينأى عن الانفعالات والشهوات والرغبات ، فسياسة اسينوزا إذا نزع منها أخلاقيا .

ولكن لنا أن نسأل ألا تختلف أفكار بعض الأفراد عن أفكار الدولة ومن ثم يكون نظمهم ونشرهم لأفكارهم مادما لحظة الدولة وسيادتها العليا ؟ يجب اسينوزا بأن غاية الحكومة إنما تتمثل في تحقيق الحرية ؛ وقد يخالف الفرد الحاكم في تقديره ، بل ومن واجبه أن يخالفه كما يشاء ولكن ليس من حقه أن يفعل ما من شأله أن يعكر صفو الأمن العام أو إشاعة الفوضى ، فسيادة الحرية إذن يجب ألا تتعارض مع القانون ، أو هي محدودة بالقانون . ومن ثم فإن الدولة تتيح للجميع ممارسة الحرية بكل صنفها على أن تكون مقيدة بقيد واحد هو القانون العام والإلا تقلب الأمر إلى نوع من القوضى الشاملة كذلك التي كانت سائدة في الحالة الطبيعية الأولى .

وكان اسينوزا هنا يدعونا إلى عدم قبول فكرة كبت الحرية الفكرية ، ويقرر أن هذا الكبت لن يؤدي إلا إلى النفاق والرياء ، ومن هذه القاعدة يستخرج اسينوزا فكرة قيام الحاكم بكبت الحريات عن طريق إبداع الاحترار في السجون ويقرر أن أعظم نكبة وأكبر شر يحل بالدولة إنما يتمثل في نفي وسجن واضطهاد الأحرار لأنهم يؤمنون بأراء مخالفة لا يستطيعون إنكارها .

ولا يجب على الحاكم في نظر اسينوزا أن يمنح قطا من قطاعات المجتمع حرية أكبر من أحد القطاعات الأخرى فلكي يظهر التفوق الحقيقي يجب أن تبسط الحريات على الجميع بمقدار متساو تتيح ظهور القيمة الحقيقية لكل إنسان . ويمكن تلخيص أفكار اسينوزا عن الحرية في أن حرية التفكير والقول

يسمحيل سلبها من الناس ، وأن الحرية الفردية لا تؤثر على هيئة الحكومة أو حقها طالما أن الحرية الفردية ملازمة بالقانون ، كما أن هذه الحرية لا تمثل خطرا على الأديان فإيدان الفلسفة مختلف عن ميدان الدين .

\* \* \*

ناقش اسبينوزا مسألة العلاقة بين السلطة الدينية وبين السلطة الدنيوية ، تلك المسألة العويصة التي خاضت فيها فلسفات المصور الوسطى وفلسفات عصر النهضة ، فدرس تفصيلا نشأة الدولة العبرانية وكيفية قيامها على حكم ثيوقراطي كما درس أهم وظائفها ، وأسباب إنبيارها وسقوطها التي من أهمها عدم رضا الملوك عن إزدياد سلطة الأحبار وقيام الصراع والتناحر بينهما كل يحاول الاستئثار بالسلطة والقضاء على سلطة الآخر . ثم ذهب إلى أن الحكم الثيوقراطي الإلهي لا يصلح تطبيقه على شعب آخر غير الشعب العبراني ، بل أنه قاد الدولة العبرانية ذاتها نحو التدهور والاضمحلال ، والسبب في ذلك - يرى اسبينوزا - إنما يرجع إلى أن مثل هذا النظام الثيوقراطي يخلط بين الدين والدولة أو بين السلطة الدينية وبين السلطة الدنيوية .

ولكن ماهو الحل ؟ يرى اسبينوزا أنه من الضروري أن نفصل فصلا حاسما بين السلطين ، وألا نعطي لرجال الدين أى قسط من أمور السياسة . إلا أنه يعود فيؤكد على ضرورة خضوع رجال الدين للسلطة الدنيوية فهو يرى مثلا أن الدين لا يمكن أن تكون له قوة القانون إلا إذا ارتأى الحاكم ذلك ، كما ذهب إلى أن الله نفسه لا يحكم حكما مستقلا منفصلا عن رجال الحكم المدنيين ، وأن الصفات الدينية ذاتها يجب أن تكون متوافقة ومتفقة مع أمن وسلامة الدولة .



المتبقة عن العقل سواء كان هذا العقل عقل إنسان مفرد أو عقل الدولة .

---

\* ألفت الكثير من الدراسات والأبحاث المزيده من الضوء على فكر اسبينوزا الفيلسوف والسياسي، ومن أهم الدراسات دراسة R. A. Daff ; Spinoza's political and Ethical philosophy ( Glosgow 1903 ) ، ودراسة Balz; A. G. A. Spinoza : Writings on political philosophy ( Newyork 1937 ) من دراسة Elwes ( 2 vols 1887 ) ودراسة Pollect, F. Works of spinoza ( London 1899 ) ودراسة Roth, L. Spinoza : His life and philosophy ، ودراسة Welfson من Spinoza : His life and philosophy ، ودراسة The philosophy of spinoza ، والدراسة التي تحمل نفس العنوان السابق والتي قام بها Mckeeon ، ودراسة Martineau من A study of Spinoza .



الطبيعية Natural Rights التي يتمتع بها كل إنسان آخر ، كما أنه لا بد أن يخضع  
الجميع لقانون واحد هو قانون الطبيعة Natural law

ابتداً لوك من نفس الخط الذي ابتداً منه هوبز فتحدث عن حالة الطبيعة  
The state of Nature كمرحلة سابقة على المجتمع المدني ؛ ولكن تصويره  
لهذا المجتمع الفطري الأول كان مختلفاً تماماً عن تلك الصورة التي أتى بها هوبز .  
كما أن لوك انتهى إلى فكرة التعاقد بين الناس كأساس منظم للمجتمع المدني ، وهي  
نفس الفكرة التي نادى بها هوبز ، ولكن نصوص ومواد وروح العقد الاجتماعي  
عند لوك تختلف تماماً عن مثلها عند هوبز . وتحدث هوبز عن سيادة مطلقة  
تتركز في يد الحاكم أو الهيئة الحاكمة . أما لوك فقد تحدث عن سيادة المجتمع  
كله ، وطالب بتحديد سلطة الحاكم وخضوعه للقانون .

قيد هوبز الحرية الفردية في سبيل إقامة حرية مطلقة تتمثل في الحاكم للوفاء  
أما لوك فقد أطلق الحرية الفردية إلى أقصى مداها ، بل ونادى بحق الثورة للععب  
إذا ما شعر بأن الحاكم أو الهيئة الحاكمة قد انحرفت عن خدمة الشعب وصيانة  
حرياته . وسوف نعرض هنا لتصور لوك عن حالة الطبيعة والمقصود الطبيعية  
أولاً ، ثم تناول مفهومه عن العقد الاجتماعي ، فراهبه عن الحكومة وفصل السلطات ،  
فإنجاءه نحو حق الثورة ، فكانته في تاريخ النظرية السياسية .

---

\* يمكن تتبع أفكار لوك السياسية من وجه الخصوص في دراسة Simon, W.M. من  
John Locke: philosophical and political theory (American political  
science. Review xiv. June 1951) ودراسة Laski, Harold من  
Political thought in England : From Locke to Bentham (London  
1920) ودراسة Stocks, J. L. عن Locke's contribution to political

## ١ - حالة الطبيعة والحقوق الطبيعية :

صور لوك حالة الطبيعة الأولى على أنها حالة سلام وطمأنينة وأمان ، تسود فيها حسن النية ، والمعنونة المتبادلة والمحافظة المتبادلة على الذات . وأن الناس كانوا يعيشون أحراراً متساوين لا يحكمهم إلا القانون الطبيعي الفطري .

بقت حالة الطبيعة المقدد الاجتماعي ، وحالة الطبيعة عند لوك ليست هي التي نادى بها هوبز ، فلم يرى لوك أن هذه الحالة كانت حالة حرب الجميع ضد الجميع ، بل على العكس ذهب إلى أن هذه الحالة كانت تتميز بحرية تامة توجه العقل الإنساني وتساعد على حفظ الحياة والممتلكات ، ولم يكن هناك إلا قيد واحد يتمثل في قانون الطبيعة ، كما كانت تتميز بالمساواة التي تشير إلى أن كافة الناس سواسية في

---

Locke and the theory (London 1933) من Greaves, H. R. ودراسة  
 separation of powers (politica 1 February 1934) ودراسة Lamprecht;  
 The moral and political philosophy of John Locke من S. P.  
 John Locke's political من Gough; J. W. ودراسة (New York 1918)  
 The social contract (Oxford 1957) ودراسة philosophy (Oxford  
 1950) John Locke : ses théories politiques من Bastide; ch ودراسة  
 Hamilton, et leur influence en Angleterre (Paris 1906) ودراسة  
 Property According to Locke (Yale Law Journal xli من W. H.  
 Property in the Eighteenth century من P. Larkin ودراسة April 1931)  
 with special reference to England and Locke (Dublin 1930)  
 John Locke and the doctrine of majority من Kendall; W. ودراسة  
 rule (Illinois studies in the social sciences, vol xvi No. 2,  
 Urbana Ill, 1941).







































































ترك مونتسكيو أكبر تأثير وأعمقه في الأجيال المعاصرة له واللاحقة ، ولم  
يمكن مؤلفه الرئيسى ، روح القوانين ، أكثر من تأمين حتى أستنفذ منه ما يريد  
عن العشرين طبعه ، وصرهان ما ترجم مؤلفه هذا إلى الانجليزية والامانية  
والاسبانية والإيطالية وغيرها من اللغات الأجنبية ، وأطاع عليه سائر المثقفين  
وأخذوه بالنقاش والمجدال والشرح والنقد والتفسير ، (١)

---

(1) Maxey : Political philosophies. p. 288.







































تصنيفات طبقية ، ولا يرتبط باسم ملك أو عائلة مالكية ، يقول روسو ، حين يوضع القانون فإنه لا يوضع في إعتباره الأشخاص وأقسامهم الخاصة ، ولكنه يعتبر عن الجميع ومن الأفعال المجردة ، وقد يحدد القانون حقوقاً ، ولكنه لا يمنحها لفرد محدد بالذات . وقد يصنف الناس طبقاً لبعض الكيفيات ، ولكنه لا يدرجهم في طبقات متفاوتة ، وقد يقيم حكومة ملكية وراثية ، ولكنه لا يختار ملكاً ، ولا يحدد عائلة مالكة ، (١)

ثم يستطرد روسو فيبين أنه ليس من الجائز لنا أن نحاول الكشف عن وظيفة المشرعين ، أو عن مركز الأمير بالنسبة إلى القانون . وهل هو يخضع أو لا يخضع للقانون ، أو عن كيفية التوفيق بين الحرية وبين الخضوع للقانون ، أو عن جور وظلم القوانين ، ويرى أننا إذا علمنا أن الإرادة العامة الصادر عنها القانون هي إرادتنا جميعاً أمراً أو حكمة ، فإن هذه التساؤلات جميعها لا يلبث أن يزال عنها ما يحجبها عن رؤية الإجابات الواضحة عليها . يقول روسو ، ليس ثمة ضرورة تدعونا إلى أن نسأل عن وظيفة أولئك الذين يضعون القانون ، ماداموا أنهم يمارسون الإرادة العامة ، كما لا يجوز لنا أن نسأل عما إذا كان الأمير فوق القانون ، مادام أن الأمير ليس أكثر من عضو في المجتمع ، كما لا يمكن أن نستفسر عن إمكانية جور أو ظلم القانون ، مادام أنه لا يوجد بين الشعب من يريد أن يظلم ذاته ، وبالتالي لا يمكن أن تفتأنا المهيرة في كيفية تمتع الإنسان بالحرية في الوقت الذي يكون فيه خاضعاً للقوانين ، مادامت القوانين لا تعبر إلا عن إرادتنا الكلية العامة ، (٢)

---

(1) Rousseau : Contract social 11. i.

(2) Ibid : 11. i.



















يوما بعد يوم بعد مائة ، وأن من يقرأ كتاباته الآن يفخر بقيمتها الابدية من  
جهة ، وبأنها يمكن أن تكون أساس فلسفات سياسية جديدة تبتكرها الاجيال  
على مر الدهور من جهة أخرى ... إن فلسفة روسو السياسية هي فلسفة كل  
المصور ، (١) .

---

(١) Ibid ; p. Xlii,

## ٧ - الفكر السياسي المحافظ عند بيرك

لم يكن اتحاد مجتمعات الأطلنطى راجعا إلى معاهدة شال الأطلنطى عام ١٩٤٩  
أى إلى القرن العشرين ؛ وإنما رجعت بوادر هذا الاتحاد إلى ثلاثة قرون خلت  
في شكل قيام ثورات ثلاث في بريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية  
فقامت الثورة الإنجليزية عام ١٦٤٠ ، والثورة الأمريكية عام ١٧٧٦ ، والثورة  
الفرنسية عام ١٧٨٩ .

لقد قدمت ثورة ١٦٤٠ في إنجلترا وما تلاها من ثورة لاحقة هناك بعد  
حوالى نصف قرن وفى عام ١٦٨٨ - قدمت - طريقة جديدة في الحياة مازالت  
هى طابع الحياة السياسية في إنجلترا حتى الآن . وتمثل انجماها الجديد هذان  
ثلاث تيارات : دينية واقتصادية وسياسية . وفى المجال الدينى بدأ الطغيان الدينى  
في التلاشى تحت تأثير ظهور ونمو النظرات العلمية والإنسانية والفلسفات الديورية  
والحق أن لوك قد فتح بعلم المجتمع ما فتحه نيوتن بعلم الطبيعة طالما جديدا وصل  
إلى منتهى إزدهاره في عصر العقل والنحرر العقلى . وفى المجال الاقتصادى أصبحت  
الثورة التجارية والصناعية هى منبع المسكناة الاجتماعية والمركز والنقطة بدلا من  
التحكم الإقطاعى الذى اعتبر الأرض وملكيته المنبع الوحيد لكل نفوذ ومكانة  
وفى المجال السياسى عملت الحكومة البريطانية على سلب السلطة التى كانت مطلقة  
من يد الملك ومنحتها بالتدريج للشعب ومؤسساته السياسية . وبناء على هذا حدث  
تغيير في بناء المجتمع ذاته ، حيث بدأت تظهر وتتميز الطبقة المتوسطة كطبقة  
مستقلة ذات نفوذ وأفكار وآمال تخصها وحدها .











بدلاً من تمثيل الفرد . وهذا هو الذي سيأخذ به هيكل والدولة النازية والدولة الفاشية .

• • •

ذهب لوك إلى أن الملكية حق متساوي في الأصل بين الجميع ؛ فلكل فرد أن يمتلك ما يهواه على أن لا يقتصر حق الملكية على فرد دون آخر ، أما بيرك فقرر أن الملكية ليست حقاً متساوياً بين الأفراد ، إنما هي متفاوتة وتختلف من فرد إلى آخر طبقاً للمكانة وللركز والمميزات المختلفة والدور الذي يلعبه في المجتمع ، والنتيجة أنه ليس ثمة مساواة اقتصادية ، وعدم المساواة الاقتصادية تلك تتفق مع تصور بيرك لعدم المساواة السياسية ، وإنكاره للنظرية الحسائية القديمة . وإذا نظرنا في فكرة بيرك تلك عن عدم المساواة السياسية بما كان متواجداً في المجتمع الإنجليزي رأينا أن مجلس اللوردات House of Lords كان لا يتكون إلا من التمييزين أصلاً وتملكاً ، كما كان مجلس العموم House of commons يتكون من ملاكي الأراضي الكبار . ونحن نسال بيرك عن كيفية إشراك الجماهير المدممة في شئون السياسة ، فإنه يقرر أن مثل تلك الجماهير قد تدخل في شئ من التمثيل أسماء تمثيل الفضيلة Virtual representation ، ويرى بيرك أن هذا النوع من التمثيل قد يكون أعظم من النوعين الآخرين ( مجلس العموم ومجلس اللوردات ) في بعض الأحوال .

أكد بيرك على قيم الوراثة والمكانة والتأثير ؛ وقد ساعد تأكيد هذا على قيام فكرة اللامساواة في الملكية وفي الحقوق السياسية ، وذلك على عكس ما ذهب إليه نظرية الحقوق الطبيعية المستندة إلى القانون الطبيعي . وعلى هذا النحو يكون بيرك قد نظر إلى المجتمع لامن خلال أفراد متساويين ، ولكن من











الجانب الآخر الذى تمثل فى فكر الأحرار ولعل أهمهم على الإطلاق هو مفكر الحرية توماس بين •

---

• هناك دراسات عديدة تناولت دور بيرك فى الفكر السياسى من أهمها دراسة  
 The Tory tradition : Bolingbroke, Burke Desraeli - من Butler; G.  
 Edmund Burke من Cobban; A ودراسة Salisbury (London 1914 )  
 and the revolt against the eighteenth century (London 1929 )  
 ودراسة Copeland, Th من Our Eminent friend Edmund Burke  
 Burke and Adam Smith من Fay; C. R. ودراسة (New Haven 1949 )  
 Political essays with sketches من Hazbit; W. ودراسة (Belfast 1956 )  
 The of public character (London 1819 ) ودراسة K. من Russell;  
 Conservative Mind, from Burke to Santayana (Chicago 1923 )  
 ودراسة J. من Mac Cunn; The political philosophy of Burke (London  
 1913 ) ودراسة F. J. من Hearnshaw; Edmund Burke (London 1923 )  
 ودراسة J. V. من Morley; Burke (London 1923 ) ودراسة Ch. من Parkin;  
 The moral Basis of Baurke's political thought (Cambridge 1956 )  
 ودراسة J. P. من Stanley; Edmund Burke and the natural law (Ann  
 Arbor 1958 ) ودراسة W. من Wilson; Edmund Burke and the french  
 revolution (Century magazine Lxii September 1901 ) ودراسة  
 Osborn; A. من Rostsean and Burke (Lonrdon-New 1940 ) ودراسة  
 Young, G. من Annual lecture on a Master Mind في Burke (London 1943 )



بهاجم الاتجاهات المحافظة والحكومات الموناركية ، والاتجاهات الاستبدادية ، فكان بذلك مفكر الحرية والاحرار في كل مكان .

تعرف بينة وهو في لندن على بنيامين فرانكلين Benjamin Franklin المفوض السياسي للمستعمرات الأمريكية في ذلك الوقت ، وقد أعجب الأخير بشخصية بين وقدراته ، وطالب منه أن يهاجر إلى أمريكا ، وأن يبدأ هناك من جديد . وبالفعل سافر بين إلى فيلادلفيا في أكتوبر عام ١٧٧٤ حاملاً توصية من فرانكلين إلى زوج أخته ريتا ارد باخ Richard Bache ولم يحض على تواجده في فيلادلفيا أكثر من ثلاثة عشر شهراً حتى ذاعت شهرته وعرف اسمه في كل أنحاء أمريكا وفي أوروبا ، فلقد عمل بين كمدير تحرير لمجلة فيلادلفيا ونشر فيها آراؤه التحررية ، بل وطالب عام ١٧٧٥ بضرورة حصول المستعمرات الأمريكية على استقلالها من بريطانيا ( موطنه الأصلي ) وصاغ طلبه هذا في صورة رسالة نارية عنوانها الذوق العام Common sense وضما في يناير عام ١٧٧٦ وأحدثت ضجة وتأثيراً ضخماً على الشعب الأمريكي وقادة الثورة فيه . وبالفعل فالبت الثورة الأمريكية أن قامت بعد حوالى ستة أشهر من وضع بين لرسالته تلك . يقول فان دير ويد Van der weyde لم تكن رسالة الذوق العام مجرد رسالة مكتوبة ، إذ لم يكن لاي رسالة من التأثير والنفوذ مثل ماحظيت به رسالة الذوق العام ، والحق أن الشعب الأمريكي مدين باستقلاله لهذه الرسالة : ففي خلال ستة أشهر من نشرها ، حددت المستعمرات طريقة الحصول على حريتها واستقلالها ، وتم بالفعل إعلان الإستقلال (١) .

---

(1) Van der weyde : The life and works of Thomas Paine,  
p. 31.







وفي عام ١٨٠٢ هاجر بين من فرنسا إلى أمريكا ولكنه لم يلق ترحيبا يذكر ، إذا كانت الأمور قد سادها الكثير من التمييز ؛ فتغير القادة ، وتعدلت الأمور ، وباتت الأراضي التي شهدت صولات بين وجولاته كأنها أرض جديدة ، فأُسس بالغربة ، وساءت صحته وتوفي في نيويورك عام ١٨٠٩ ، فكان شيسد الحرية في مواطنها الثلاث الكبار في ذلك الوقت .

• • •

ذهب بين إلى أن الحكومة الموناركية حكومة فاسدة ؛ وذلك لأنها تخرق المبدأ الديامسي الأول الذي يفرض ضرورة التمييز بين المجتمع وبين الحكومة . لقد حاول بعض الكتاب — يقول بين — أن يوحدوا بين المجتمع وبين الحكومة ، وذهبوا إلى أنه ليس ثمة تمييز بينها ، والحق أن المجتمع يتمايز ويختلف عن الحكومة ، كما أن أساسها مختلف كذلك ؛ إن المجتمع ينتج عن طريق مطالبنا ، أما الحكومة فإنها تنتج عن طريق ضرورنا ، يصل المجتمع إلى تحقيق سمادتنا إيجابيا بواسطة توحيد مجهوداتنا ، وتصل الحكومة إلى تحقيق هذه السمادة سلبيا بواسطة ردع أو قمع وذائلتنا ، يكون المجتمع مباركا في كل دولة ، أما الحكومة فهي شر لا مفر منه حتى في أحسن دول ... إن الحكومة هي علامة فقدان الطهارة ، وقصور الملوك تقام على حطام ظلال الجنة (١) .

ويذهب بين إلى أن الموناركية لا تستطيع القيام بمهامها ؛ لأنها تأسس على اغتصاب السلطة ونهب وسلب الرأيا . إن الحكومة عند بين لا تنظم إلا حينما تم الموازنة المتبادلة بين أناس يتمتعون بحالة الحرية الطبيعية *State of natural liberty* على تكوير







وحينما يتوقف إنسان عن الحياة ، فإن قوته وإرادته ومطالبه تتوقف معه ولا تستطيع أن تعارك في اهتمامات هذا العالم ، ولا أن تملك سلطة توجيه أمور الحكم أو تنظيمه أو تنفيذه ، (١)

هاجم بين إذن فكرة بيرك التي تقصر أن المجتمع ما هو إلا سلسلة متصلة الحلقات يؤثر فيها السابق على اللاحق ، واللاحق على الذي يليه وهكذا . وهو بهذا ينكر الاتجاه المسمى الذي نادى به بيرك . ويرى أن كل جيل لا يستطيع إلا أن يمتلك زمام أمره المنبثق عن ظروفه هو بنفس النظر عن الماضي وعن المستقبل معا . وكان بين يهدف من هذا إلى إنكار الفكرة القائلة بأن إعلان تنازل جيل من الأجيال عن حريته للملك أو الحاكم الموناركي إنما يعني في نفس الوقت تنازل كل الأجيال اللاحقة عن مثل تلك الحرية إلى الأبد . وقد ذهب روسو إلى مثل هذا الرأي حين قرر أنه حتى إذا تنازل إنسان عن حريته فإنه لا يملك أن يتنازل عن حرية أبنائه لأنهم يولدون أحرارا وحرثتهم ملكهم .

أسكر بين ما أعلنه بيرك من أن الاموات يملكون سلطة التصرف في الأحياء ، وأعلن أن مثل هذا الرأي يعني العودة إلى القديم باستمرار والتمسك بأفكاره وإعاقة كل تجديد وابتكار ، والسير على خطى أفكار لم يعد في مقدور الظروف المتغيرة والمتطورة للمجتمعات أن تتقبلها .

ثم يسأل بين بغرابة شديدة: هل ينكر بيرك أن تكون للإنسان حقوقا من أي نوع ؟ وهل هو يريد سلب الإنسان من كل حق له ؟ أنه لو أراد ذلك فإنه يتمتع أن يكون لبيرك نفسه حقا أن يقول ما يريد لأنه ليس إلا مجرد إنسان سلب

---

(١) The Rights of Man ( Patriot's ed, 1925 ). p. 20,





وبغضا ، كذلك هاجم ما يستتبع تلك القوة التصفية من قسح وكبت لحريات الشعب . والواقع أن بين كان دائما مع المجتمع الذى رأى أنه يشبع حاجات الناس أكثر من كونه مع الحكومة التى رأى أنها تميل دائما إلى النصف والقمع (١) . يقول بين : خلقت الطبيعة فى الإنسان الميل إلى الحياة الاجتماعية ، وأهله لهذا الميل ، وغلبت مطالبه الطبيعية فى كثير من الأحيان على رغباته الفردية ؛ بحيث أصبح الإنسان فى حاجة متزايدة للمجتمع باعتباره الملجأ الوحيد الذى يمكنه من تحقيق رغباته . وحينما شعر كل إنسان بحاجته إلى المجتمع اضطر الجميع إلى تنظيم ذلك المجتمع الذى يمثل مركز المهادية بالنسبة إلى الجميع ، (٢)

• • •

ترك بين المدرسة والتعليم وهو لا يزال بعد صبييا فى الثالثة عشرة من عمره ، ولهذا فنحن لا نستطيع أن نعدده أكاديميا عالما بأعماق النظرية السياسية ، ومع ذلك فلقد كان مفكرا واسع الفهرة عميق النفوذ ، بل لقد فاق نفوذه أعظم الاساتذة ثقافة وعلا (٣) . ولعل هذا يرجع إلى ما تمتع به من موهبة أصيلة جعلته طلق الحديث ، قوى اللمحة ، واسع المقدرة ، غزير التفكير . ونحن لا نعلم على وجه الدقة من أين استقر بين أفكاره ، ولعله هو نفسه لا يعرف أيضا ؛ ولكن التحليل الدقيق لهذه الافكار يجعلنا نقرر أن أكثر أفكاره مستفاعة من أفكار لوك ومونتسكيو وروسو . وربما يكون بين قد درس هؤلاء بعمق ، ولكن فكره مع هذا لم يكن مطابقا مع أى منهم . لقد جمع بين الافكار من هؤلاء وتمثلها فى باطنه ، وأخرجها

---

(1) Macey ; Political philosophy, p, 398.

(2) 'The Rights of man, p. 249.

(3) Macey ; Political philosophy, p, 396.



هاجم بين النظام الموماركي ، ورأى أن هذا النظام صنو الطغيان والاستبداد وأنه لا يستند إلى واقع أو تاريخ ، وأنه يهدد الحرية الإنسانية ويقوضها . وأراد أن يحمل الحرية سمعة الإنسان وعنوانه بل وكيانه كله ، فذهب إلى أنها ملتصقة بالإنسان ، ماضية معه إلى أبد الأبد ، ونفى أن تكون تلك الحرية مقتصرة على جيل سابق أو نوع معين أو درجة محددة ، فالإنسانية ذات طبيعة واحدة في النوع والدرجة ، وأفكر أن يتحكم الاموات في مصير الإحياء وفي حرياتهم فبقت الحرية عنده متجددة وحية وأبدية مادامت الحياة ودام الوجود .

---

يعبر M. D. Conway أمم باحث في أفكار بين السابعة ، فقد نشر جميع كتب ورسائل ومفالات وأحاديث بين في أربعة مجلدات ضخمة في نيويورك ما بين عامي ١٨٩٤-١٨٩٦ كما نشر كتابا ضخما من حيااة بين المعثلة بالأحداث والمغامرة مع التورنمين الأمريكية والفرنسية تحت عنوان (The life of Thomas Paine (2 vols-New york 1892) وكذلك يمكن لعاري الرجوع إلى كتاب Van de weyde وعنوانه Thè life and works of Thomas paine (1925) وكتاب V. L. Parrington وعنوانه The colonial mind (1927)



## الباب السادس

### الفكر الفلسفي السياسي المعاصر

---

أ - تقديم

ب - فلسفة هيجل السياسية .

ج - ماركس والماركسية .

د - فلسفة بوزانكيث السياسية



## الفصل السادس

### الفكر الفلسفى السياسى المعاصر

---

#### أ - تقديم

كانت فلسفة هيجل ، ونظرية السياسية على وجه خاص المحور الذى دارت حوله معظم المذاهب السياسية التى شهدها القرن التاسع عشر ، وابتشت منه سياسات القرن الحالى ، فلقد جاءت الليبرالية لى تمثل رد فعل عنيف ضد سيادة الدولة المطلقة التى نادى بها هيجل ، كما كان الديالكتيك بمثابة نقطة الاتصال بين هيجل وماركس ، كما أثرت الهيجلية على ظهور الفاشية فى إيطاليا ، والمثالية السياسية المطلقة فى إنجلترا .

لذلك فسوف نفتح هنا هذا الجزء الخاص بالنظريات السياسية المعاصرة بفلسفة هيجل السياسية ، ثم نمرج على اتجاهين الأول ينطلق من هيجل ، ويقبى ديالكتيكه وأسا على عقب ، متجها إلى أقصى اليسار ، وهو اتجاه ماركس والثانى ينطلق من هيجل أيضا ، ولكنه يتجه إلى أقصى اليمين ويمثله بورانكيت .







### أولا المنطق عند هيجل :

موجم المنطق الارسطاطاليسى هجوما غنيا ، وكان من بين أسباب الهجوم على هذا المنطق هو أنه عقيم مجذب لا يقدم لنا جديدا ولا يساعدنا على تنمية مدارقنا كما أنه أقسم بالسكون والثبات والاستقرار والتعبير عن الماهيات الثابتة الجامدة . وجاء هيجل بمنطق جديد في مقابل المنطق الارسطى وهو منطق الحركة والتغير والتطور فانهم بسبب جديدة جعلتنا نطلق عليه المنطق الحركى أو المنطق الديالكتيكى فى مقابل منطق السكون أو المنطق الاستاتيكي هند أرسطو .

والمنطق عند هيجل علم ، هو « علم الفكرة المحضة » ، وهى محضة لأنها تكون فى وسط مجرد من التفكير ،<sup>(١)</sup> أما بنيتها أو منتهى فهى الفكرة المطلقة والفكرة المطلقة هذه وهى الفكرة التى يتحد فيها كل من الفكرة الذاتية والفكرة الموضوعية ،<sup>(٢)</sup> ومن هنا تأتى صعوبة المنطق ، فالمنطق صعب لأن عليه أن يعالج لا الإدراكات الحسية ولا التمثيلات المجردة الحواس كما تقبل الهندسة وإنما هو يعالج المجردات المحضة<sup>(٣)</sup> ، ومن جهة أخرى المنطق سهل لأن وقائمه ليست شيئا أكثر من تفكيرنا نحن وأشكاله المألوفة من المصطلحات . . التى تكون بمثابة ألف باء كل شئ . آخر ،<sup>(٤)</sup>

أما موضوع المنطق فهو الحقيقة التى تنبثق أساسا من التفكير يقول هيجل :  
« الحقيقة هى موضوع المنطق والبحث عنها يوظف كل حاسنا ،<sup>(٥)</sup> ثم يقرر بعد

(1) Wallace : The Logic of Hegel. p. 30.

(2) Russell; B. A history of western philosophy. ch. xlii. p. 750

(3) Wallace : The Logic of Hegel. p. 50.

(4) Ibid : p. 31.

(5) Ibid : p. 31.

ذلك أن الحقيقة مساوية للتفكير أو الفاعل فيقولون : الحقيقة غير موجودة . المنطق ، (١) .

ونستنتج من هذا أن المنطق عند هيجل إنما يماثل الأفكار المجردة وأن موضوعه هو التفكير المحض ، وأن ذلك التفكير المحض إنما يمثل أهل درجات الحقيقة عنده .

ويقوم المنطق الهيجلي على الجدول ، والجدول هنا ليس فنا قائما على براعة المجادل كما كان الأمر عند الأفريق ، وإنما هو حوار العقل الخالص مع ذاته يناقش فيه محتوياته ويقيم به وبواسطة العلاقات بين هذه المحتويات ، فهو إذن ، كما يقول هيجل مبدأ كل الحركات والنشاطات التي نجدناها في الواقع ، (٢) ويكون الجدول الهيجلي من الفكرة thesis والنقيض Antithesis والمركب منها Synthesis ، (٣) ومع ذلك يجب أن نحترس هنا من فكرة أن الجدول ماهو إلا المنطق إذ أننا نجد الجدول ونلتقي به في البناء الهيجلي كله وفي نسقه الفلسفي برمته ولكنه ينقسم في كل فرع من فروع ذلك البناء وهذا النسق بطبيعة نوعية خاصة ، فهو في فلسفة الطبيعة مثلا موجود ولكنه يتسم بطبيعة نوعية خاصة تخالف الطبيعة النوعية الخاصة التي نجدها بها في فلسفة الدين مثلا أو فلسفة التاريخ وهكذا .

ولقد قلنا أن منطق هيجل ينقسم إلى ثلاثة مذاهب ، الأول هو مذهب الوجود والثاني هو مذهب الماهية والثالث هو مذهب الفكرة العامة وهذا التقسيم الثلاثي يشبه المثلث الذي يمثل الضلع الأول فيه الوجود بينما يمثل الضلع الثاني فيه الماهية ويمثل الضلع الثالث أخيرا مذهب الفكرة الشاملة .

(1) Ibid : p. 32.

(2) Findlay. J. N. : Hegel ; Are-examination. ch. iii. p. 95.

(3) Russell, B. : A history of western philosophy. ch. xxi, p. 759.

أما الوجود فهو دائما في حالة إيجاب كما أنه يتناول الأشياء بشكل مباشر ، وأمام الوجود يقوم اللا وجود ، ولا بد طبقا لمذهب هيغل من أن يلتقي الوجود واللا وجود في وحدة أعلى ، هذه الوحدة يسميها هيغل بالضرورة : يقول هيغل « إن حقيقة الوجود واللا وجود هي في وحدة الإيتين ، وهذه الوحدة تسمى بالضرورة » (١) .

وينقسم مذهب الوجود بدوره إلى ثلاثة أقسام تؤلف هي أيضا مثلثا داخليا صغيرا ، ضلعة الأول هو الكيف وضلعه الثاني هو الكم وضلعه الثالث هو القياس ومقولة الكيف هي التي يكتسب الوجود بفضلها شكلا مميذا بعينه لأنه بدونها يكون وجودا محضا خلوا من أي تعيين ، ولكن طبقا للمجدد الهيجلي بقودنا الفكر إلى مقولة ثانية تقابل الأولى وتكون مضادة لها فتظهر مقولة الكم ، ومقولة الكم هذه هي التوسط الذي نصل عن طريقه إلى المقولة الثالثة وهي القياس جماع للمقولتين السابقتين وحقيتيهما ، والانتقال من الكيف إلى الكم لا يتم بالتدرج أو على درجات وإنما يحدث على شكل قفزات أو وثبات فجائية ، فالثلج ليس ماء يتجمد تدريجيا مع نقصان الحرارة بل يتحول الماء إلى ثلج فجأة وبلا مقدمات تدريجية أو تدرج على مراحل . أما القياس فهو كما يقول هيغل « كم كيفى » (٢) وهو وحدتها وجماعها وحقيقتها لأن القياس يعنى أن الموجودات لها كيف معين يناسبه كم معين .

ولكن المجدد الحقيقي عند هيغل لا يمكن أن يقف عند هذه النظرية السطحية الوصفية الخالصة لمقولات الكيف والكم والقياس مثل مذهب الوجود ، بل على هذا المجدد أن يتعمق هذه النظرة السطحية وأن يبرأ غرار الأشياء ، لكي يصل إلى

(1) Wallace : The Logic of Hegel. ch. vii p. 103.

(2) Ibid p. 201.

ماهية الأشياء ، وإلى أسسها الحقيقية . وهنا ينتقل هيجل إلى مذهب الماهية ، والماهية عند هيجل أقوى وأحق . يقول هيجل : الماهية أعلى من الوجود لأن الماهية هي وجود يتمتع في ذاته (١) .

وفي مذهب الماهية تظهر لنا مقولات أخرى أولها مقولة الذاتية ، ويقول هيجل نفسه عن هذه المقولة : كل شيء ينطبق مع ذاته ف أي أ ، وبالسلب ألا يمكن أن تكون في نفس الوقت أ ولا أ ، وهذه المسألة بالرغم من كونها قانونا حقيقيا للفكر ليست شيئا أكثر من كونها قانونا للفهم المجرد (٢) ، ولا يمكن أن يقف الجدل هنا عند هذه المقولة بل يقودنا الجدل إلى المقولة المقابلة وهي مقولة الاختلاف ، وهذه المقولة تقرر كما يقول هيجل أنه لا يوجد شيئا لها بهاين بعضها البعض تمام المشابهة (٣) ولكن وطبقا للجدل الهيجلي نفسه لا يقف الفكر عند هاتين المقولتين ، بل يجب أن يجمعهما في وحدة تعطيها حقيقتها ، وهذه الوحدة يسميها هيجل بالأساس Ground والأساس يقول هيجل : هو وحدة الذاتية والاختلاف (٤) ومعنى الأساس عند هيجل هو أن الشيء يكون له أساسه أو ماهيته أو أصله الذي يقوم عليه باستمرار بغض النظر عن تطابق الشيء مع ذاته ( الذاتية ) أو اختلافه مع غيره ( الاختلاف ) .

أما للمذهب الثالث فهو مذهب الفكرة العامة ، وهو يمثل المباشرة التي يكن التوسط ( عن طريق مذهب الماهية ) في جوفها أو هو الإيجاب الذي دخله السلب

(1) Ibid 206

(2) Ibid 213

(3) Ibid 216

(4) Ibid 224

كما أن هذا المذهب يمثل من ناحية أخرى أعلى درجات المعرفة . فمذهب الوجود ومقولاته يعطينا معرفة دنيا وهى المعرفة التى تصادفها حين ندرك العالم بحواسنا ، أى حين ندرك الظواهر أو الوقائع كيفما وكما وقياسا ، كما أن مذهب الماهية يعطينا معرفة وسطى ، فقولاته تمثل معرفة الفهم التى تنتج عن فهمنا بأساس ولباب الأشياء كما تنتج عن فهمنا بما يقابل الأشياء من متناقضات ، أما مذهب الفكرة الشاملة فهو يمثل أعلى درجات المعرفة ، كما أنه أساس المعرفة العقلية بصفة خاصة وهى وجهة النظر التى تأخذ بها الفلسفة .

وينبنى أن نلاحظ على هذه التقسيمات الثلاث للنطق ما يلى . -

١ - أنها ليست تقسيمات منفصلة عن بعضها ، فالحس الذى يمثل التقسيم الأول ليس منفصلا عن الفهم الذى يمثل التقسيم الثانى أو العقل الذى يمثل التقسيم الثالث وإنما هى درجات متصلة أو متقاربة الإتصال ، ومرتبطة أقوى ارتباط .

٢ - إن الفكر لا يستطيع أن يصل إلى المعرفة العقلية دفعة واحدة أو بقفزة سريعة يدخل بها محراب الفكرة الشاملة ، وإنما لابد له من المرور بالمرحلتين السابقتين .

٣ - إن القضاء مذهب الوجود ومذهب الماهية فى مذهب الفكرة الشاملة يعنى أن هيجل يصير معرفة الحس ومعرفة الفهم فى بوتقة واحدة هى بوتقة العقل .

٤ - المعرفة الفلسفية هى أمتج المعارف وأرقاه ، لأنها تمثل الفكرة الشاملة أرقى درجات المعرفة وأرقى درجات تقسيمات المنطق ، كما أن العقل أداة هذه المعرفة أرقى من الحس والفهم .

• - في كل العمليات الهيكلية ، نجد التناقض واضحا وضوحا تاما ، (١) ،  
فالتناقض أساس الديالكتيك والمنطق والميتافيزيقا عند هيجل ، كما أنه هو الذي  
يدفعنا إلى الحركة والإنتقال من فكرة إلى أخرى .

### ثالثا : فلسفة الطبيعة عند هيجل :

إن الفكرة التي بحثناها ونحن بإزاء المنطق ، لا يمكن أن تبقى كما هي محض  
فكرة مجردة بل لابد من أن يقابلها أو يناقضها تبعا للنهج الجدلي الهيكلية الفكرة  
المشخصة المعبرة عن الطبيعة . أما جماع هاتين الفكرتين في الطرف الثالث فهو  
الفكرة بعد أن تعود إلى ذاتها وتسحب نفسها من الطبيعة كما تظهر لنا في الجزء  
الثالث والآخر من التسق الفلسفي الهيكلية المتعلق بفلسفة الروح .

وعلى هذا النحو لا تبقى الفكرة محض فكرة مجردة بل لابد من تجاوزها  
على شكل طبيعة مشخصة . ومن هنا تنشأ فلسفة الطبيعة عند هيجل ، ولقد درج كثير  
من الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة على تسمية هذا الجزء من فلسفة هيجل باسم الجزء  
: التمهيد ، ذلك لأنه ، أضف أجزاء فلسفته ، (٢) أما السبب في ضعف هذا  
الجزء فهو عديم دقة إنتقال المنهج الجدلي فيه ، وإلزام الترابط العقل بين مكوناته  
كما أن النتائج التي يصل إليها غير ضرورية ، وغير ملزمة للعقل ، علاوة على أن  
كثيرا من القضايا التي يقررها هيجل في هذا الجزء من فلسفته كان يعارض  
الابحاث العلمية التجريبية التي وصل إليها العلماء في معاملهم عن طريق التجربة  
والمنهج العلمي . فكانت وجهة نظره ، تمارس الآراء الجارية في العلم ، (٣) ، من

(1) Findlay. J. N. : Hegel, Are - examination, ch. III, p. 63.

(2) Wright: A history of modern philosophy. ch. xiv. p. 337.

(3) Encyclopaedia Britannica, Volume 11, p. 383.

ذلك الاعتماد الكامل عن الأبحاث التجريبية والاكتفاء بالزعة القبلية ، ومنها أيضا الترابط المخل الذي كان يقيمه بين أشياء طبيعية وأخرى عقلية مثل ربطه بين عملية منطقية كالقياس وطبيعة القضيب المتمغنط متعللا بهذه الحجة الخادعة .  
وهي أن القضيب المتمغنط يجمع بين قطبين متباعدين بحد وسيط ، وأن القياس يقيم علاقة بين حد كبير وحد صغير بفضل حد وسيط ، (١) زعمنا منه بترابط الفكر وكميته ، لهذا كله وصفت فلسفة هيغل في الطبيعة بأنها أضعف أجزاء فلسفته .

وعلى أية حال فإن هيغل في فلسفته للطبيعة كان يرمى إلى الكشف عن التصورات العامة التي تنف وراء الطبيعة ، إن هذه التصورات يقول رايت وتختلف عن مقولات المنطق من حيث أن كل هذه التصورات لا توجد بالضرورة في كل الأشياء ، (٢) بعكس الأمر في حالة المنطق ، حيث نجد الضرورة والحتمية والكمية طابع مقولاته وتصورات وأفكاره .

وأول ما يقابلنا من هذه التصورات هي ثلاثية مرتبطة تعبر عن المكان والزمان والحركة . وعن طريق هذه التصورات نصل إلى المبادئ والاسس التي تقوم عليها الميكانيكيات ؛ فالميكانيكيات إذن تدرس حركة الأشياء في الزمان والمكان كما أنها أول ما تقابلنا ونحن بإزاء دراسة فلسفة الطبيعة . ولكن الميكانيكيات تمثل الأطروحة إذا ما رجعنا إلى المجدل الهيغلي ، ولذلك يجب أن تقابل هذه الأطروحة بالنقيض لها ونقيض الميكانيكيات هي الطبيعيات ، تلك التي تدرس الأشياء الجمادة كالكواكب والأهرام السماوية والمركبات الكيميائية على اختلاف وجوهاتها

(١) أفندرية كريسون وبرية ترجمة د. أحمد كوي ، هيغل ص ٥٨ .

(2) Wright : A history of modern philosophy; ch xiv; p. 336.

وأشكالها وأمرها . ولقد درس هيجل بالإضافة إلى ذلك أشياء طبيعية كثيرة كالغزو . وانتقل منه إلى دراسة العناصر الأربعة الهوائية والنار والتراب والماء<sup>(١)</sup> كما درس ظواهر طبيعية كثيرة كالغناطيسية والتبلور والتلون والتكهرب<sup>(٢)</sup> . ولكننا أيضا لا يمكن أن نقف عند الطبيعيات التي تمثل دور النقيض ، بل يجب أن نجتمع بين الأطروحة ( الميكانيكيات ) والنقيض ( الطبيعيات ) في وحدة أهل تمثيلها حقيقتها وتكون بمثابة المركب منها ، وهذه الوحدة الأعلى عند هيجل هي العضويات ، فالعضويات الهية تشمل في تركيبها كل من الناحيتين الميكانيكية والطبيعية<sup>(٣)</sup> . والعضويات على درجات فيينا يظهره الشعور في درجته السفلى لدى الحيوانات ، يملك الإنسان الشعور الذاتي علاوة على قدرته على الاستدلال وإملاكه العقل أو الروح بالمعنى الهيجلي<sup>(٤)</sup> .

### ثالثا : فلسفة الروح عند هيجل :

ويأتى القسم الثالث والآخر من فلسفة هيجل ألا وهو فلسفة الروح ، وفلسفة هيجل برمتها في حقيقة الأمر إن هي كما يقول هو فديج إلا فلسفة الروح من البداية لنهاية . فهذه الفلسفة ماهي إلا محاولة تجعل علم الروح علما مطلقا<sup>(٥)</sup> . إذ أن هيجل يقرر بأن « كل شيء روح والروح هي كل شيء »<sup>(٦)</sup> .

(1) Findlay, J. M. ; Hegel. Are - examination ch. ix. p. 279.

(2) Ibid p. 581.

(3) Wright, A history of modern philosophy ch. xiv, pp. 336 - 337.

(4) Ibid. p. 337.

(5) Hoffding , A history of modern philosophy. Volume II. ch. iii, p. 184.

(6) Ibid : p. 185.

إن الفكرة بعد أن كانت مجرد فكرة محضة في المنطق . وبعد أن تخرجت على شكل طبيعة . تعود مرة ثانية وفي نهاية المطاف لتصبح فكرة مطلقة تروى بالروح غنية بما اكتسبت في طوافها بالعقل والطبيعة بمعانى الكلية والعمول والإطلاق .

ويعالج هيجل في هذا الجزء الأخير من فلسفة الطبيعة الحبرات الثقافية التي تقع في متناول الإنسان مثل علم النفس والقانون والتاريخ والفن والأخلاق والفلسفة . ويقسم هذا الجزء أيضا إلى ثلاثة أقسام رئيسية : الأول ويسميه بالروح الذاتية ومجالها علم النفس أي الحياة العقلية الداخلية للأفراد ، وتفيض الروح الذاتية من الروح الموضوعية ومجالها الحقوق المجردة للأشخاص والأخلاقيات الذاتية والأخلاق الموضوعية أو الاجتماعية ، والقسم الثالث الذي يجمع بين الروح الذاتية والروح الموضوعية في وحدة أعلى وأشمل يسميه بالروح المطلق ومجالها الفن والدين والفلسفة .

أما الجزء الأول الخاص بالروح الذاتية فيقسمه هيجل إلى ثلاثة أقسام هي الأنثروبولوجية والفينومولوجيا وعلم النفس ، والأنثروبولوجية تعالج النفس في حالة اتحادها بالجسم . وتناقش علاقة النفس بالجوامد ، وأجناس الإنسانية واختلاف الأعمار ... أما الفينومولوجية فهي تعالج الشعور والشعور الذاتي والعقل ... أما علم النفس فهو يعالج الأشياء المختلفة للحياة العقلية نظرية كانت أم عملية مثل الانتباه والذاكرة والرغبة والإرادة ، (١) .

وأما الجزء الثاني الخاص بالروح الموضوعية تفيض الروح الذاتية فهو ، أجل أجزاء فلسفة هيجل ، (٢) كما يقول رايت . ويقسمه إلى ثلاثة أجزاء هي :

---

(1) *Encyclopaedia Britannica*, Volume II, p. 383.

(2) *Wright ; A history of modern philosophy* ch. xiv, p. 339.

أ - فلسفة الحق : بمعنى الحق المجرد للأشخاص ويحدها هيجل ، بأن تكون إسماناً وأن تحترم الآخرين كإسمائين ،<sup>(١)</sup> ويقسم هيجل هذا الجرحى إلى ثلاثة أقسام هى ١ - الملكية : فكل إسمان له الحق فى أن يمتلك أشياء ٢ - التعاقد الذى يحضى الأفراد ٣ - الجريمة أو الخطأ الذى يترتب على الاهتمام بالملكية بدون وجه حق وبدون اهتمام بحرية الآخرين . هذا ويقرر هوفدنج بأن ، فلسفة هيجل عن لتحق لها قيمة كبيرة فى تأكيد الترابط بين حياة للمنظمات والشخصية التاريخية للدولة ككله ،<sup>(٢)</sup> .

ب - الاخلاقيات الذاتية : وهى تقوم كنقيض للحق المجرد أو لفلسفة الحق الأطروحة الأولى وهى تعالج ١ - حق الفعل للمجرد والصورى وهو فلك الحق الذى يحمل محتوياته إلى الخارج ... ب - المظهر الخاص للفعل وهو محتواه الداخلى ... ج - واقه باعتباره الغاية النهائية للإرادة ،<sup>(٣)</sup> .

الأخلاق الموضوعية أو الاجتماعية : وهى الفكرة المركبة من الحق المجرد والاخلاقيات الذاتية . ويقسمها هيجل إلى ثلاثة أقسام هى : ١ - الأسرة وهى المؤسسة الإجتماعية الأولى وهى ليست جنسية أو تعاقدية وإنما هى وحدة أخلاقية ،<sup>(٤)</sup> وتقوم الأسرة على دعام ثلاث وهى « الزواج ... الملكية ... وتعليم الأطفال » .

---

(1) Hegel : The philosophy of right ( Great book 40 ) , para 150. p. 58.

(2) Ibid 157, p. 57.

(3) Ibid 257, p. 80.

(4) Wright : A history of modern philosophy, ch. xiv, part 1. p. 116.

(١) ويقوم كنفيز للأسرة الأطروحة الأولى للمجتمع المتحضر وهو يقوم على الحاجات الاقتصادية المتمثلة في الزراعة والصناعة والتجارة والطبقات الحاكمة ٢- والدولة هي الفكرة المركبة والوحدة الأعلى للأسرة والمجتمع المتحضر دفسي فائنها وحقيقتها، (١)؛ وتمثل حقيقة الفكرة الأخلاقية، (٢) ولقد أعطى هيجل، الدولة أرفع اعتبار، (٣) وفي الدولة فقط يتمتع المواطن بالحرية المطلقة ويملك الحقوق التي توضع، ومع ذلك فالدولة أهم بكثير من أي شخص.

ولقد تعرض هيجل وهو بصدد دراسة الدولة إلى فلسفة التاريخ وذهب فيه إلى أن هناك مراحل أربعة، الأولى مرحلة العالم الشرقي والثانية مرحلة العالم الإغريقي والثالثة مرحلة العالم الروماني والرابعة والأخيرة مرحلة العالم الألماني. ويبدأ هيجل فلسفته لتاريخ بدراسة الصين فيقول، وبالإمبراطورية الصينية يبدأ التاريخ (٤).

وتتقدم الروح النبوية والسحرية في الصين والعالم الشرقي لكي تصبح محاطة بالطبيعة وقواها وبالآلهة عند الإغريق ثم لكي تصبح أكثر تحديدا وتخلصا من الآلهة عند الرومان، وأخيرا تصبح حقيقة مطلقة عند الألمان وهنا تمثل الروح

---

(1) Hegel : The philosophy of right ( Great Book ), para 159, p. 58.

(2) Ibid : para 157, p. 57.

(3) Ibid : para 257, p. 80

(4) Wright : A history of modern philosophy. ch. xiv, part I, p. 116.

(5) Hegel : The philosophy of history translated by J. Sibree. part I, p. 116.

الألمانية روح العالم الجديد، (١) .

ويرى هيجل أن تاريخ العالم بكل أشكاله المتغيرة التي قدمناها ماهو إلا عملية تقدم وتحقق للروح، (٢) .

أما عن الدولة فيرى هيجل أن الدولة تكون سليمة الكيان قوية البنيان إذا اتفقت المصلحة الخاصة لمواطنيها مع الصالح المشترك للدولة، (٣) ومن ثم فيجب أن تتصهر الإرادات الفردية في ثنانيا الدولة أو يجب على الإرادات الفردية أن تعمل داخل إطارها، (٤) .

وأما الجزء الثالث الخاص بالروح المطلق فهو المركب من الروح الذاتية والروح الموضوعية . ويتكون من هذه الثلاثية :-

أ - الفن : ويتكون من جوانب ثلاث ، الرمزي والكلاسيكي والرومانتيكي المسيحي ؛ (٥) .

ب - الدين : ويتكون من الدين الطبيعي والدين الروحي ثم دين الروح المطلق وهو تركيب الدينين المتقدمين . ويرى هيجل ، أن واجب فلسفة الدين هو إيجاد حل للتناقض بين العقيدة من جهة والعقل أو المصور الذاتي من جهة أخرى ، (٦) .

---

(II) *ibid* : Part iv, p. 341.

(2) *Ibid* : Introduction, p. 16.

(3) *Ibid* : Introduction, p. 24.

(٤) محمد عبد الحز نصر : فلسفة المسيحية عند الألمان . الفصل الخامس ص ٥٦ .

(5) Lowith: K : From Hegel to Nietzsche. part I, ch. 1. p 36.

(6) Hoffding : H. : A history of modern philosophy, Volume II, ch. III, p. 189,

• - الفلسفة : وهى التركيب التهاى فى نسق هيكل ، (١) ومن خلالها  
يكشف الإنسان المطلق فى كل مراحل المجدل ، أه يصبح الإنسان عن طريق  
الفلسفة عقليا وحائز للهموم الذاتى ويقدر مركزه الخالص فى ذلك العالم الحسوى  
والعقل.

\* \* \*

هذه هى عناصر فلسفة هيكل المثالية ، ولقد أعتبرها الفلاسفة ومؤرخى  
الفلسفة مثالية مطلقة لأن أساسها الروح والعقل . إن الروح عند هيكل بعد أن  
مرت بمذهب الوجود وبالمادية وبالفكرة الشاملة ، وبعد أن تجاوزت على  
شكل طبيعة بكل ما فيها من تنبيرات وتناقضات ، تعود مرة أخرى إلى ذاتها بعد  
رحلتها تلك لكى تصل فى النهاية إلى الفلسفة قلة كل شىء . وتاجه ، ولكى تصل إلى  
الروح المطلق نهاية مطالب كل شىء .

---

(1) Wright : A history of modern philosophy, ch. xiv.

## ٢ - فلسفة هيجل السياسية

أهم ما يتميز به فلسفة هيجل السياسية أنه أعطى قيمة عالية على الدولة القومية national state ، قالدولة بدلا من الفرد أو أى تجمع آخر من الأفراد، كجمل الوحدة الهامة والأساسية في النسق الهيجل . ولقد كان الغرض من فلسفة التاريخ الهيجلية هو إظهار منجزات كل أمة عن طريق الديالكتيك ، وأن عبقرية الأمة أو روحها هي الخالق الحقيقي للفن والقانون والأخلاق والدين ومن ثم فإن تاريخ الحضارة يكون تماقبا للثقافات القومية التي تقدم فيها كل أمة إسهاماتها المتميزة إلى الإنجاز البشرى كله .

والدولة عند هيجل هي الموجه لتطور القوى ، وهي تمثل التطور الفكري الذي يجمع بين الأسرة والمجتمع المتحضر ، فهي جماعها ووحدتها وحقيقتها ، وبتمثل في الدولة أيضا نظاما أخلاقيا ، كما تتمسك في إراداتها المحركة لإرادات الأفراد على نحو ما بينا .

ومعنى هذا أن فلسفة هيجل السياسية التي تتضمن عنصرين لها أهمية خاصة وهما : المدل الذي قدمه كوسيلة قادرة تستخدم في الدراسات الاجتماعية لتوصل إلى نتائج جديدة لا يمكن التوصل إليها بنهر المدل . والعنصر الثاني هو نظريته عن الدولة القومية باعتبارها تجسيدا للسلطة السياسية .

لقد رأى هيجل أن الامر قوام المجتمع المتحضر والدولة هي المراحل الثلاث لكي يتم السمو الصاعد إلى المطلق، وكلها تهدف إلى جمع الإرادات وتوحيدها في صعيد خدمة الروح أو المطلق .

تبدأ الحضارة من تحول الرباط الطبيعي بين الجنسين إلى رباط رومى بالزواج

والزواج لا يقوم على عاطفة المتعاقدين وإرادتهما فحسب ، بل ينبغي أن يستند إلى دعامة العقل ، ويستهدف إسباب الأطفال أولا ، ودعم الحياة الاجتماعية والدولة ثانيا . ويتجلى استمرار الأسرة ماديا ومعنويا في الإشتراك بالثروة والتعاون في تربية الأبناء . وقد نادى هيجل بتحريم تمدد الزوجات ؛ ومنع الطلاق إلا في أحوال نادرة . ولكن لما كان رباط الأسرة هو رباط عازض مؤقت يزول بوقاة الزوجين ؛ أو بالطلاق لذلك اتجهت مجموعة الأمر إلى الاجتماع والتعاون لحماية مصالحها الخاصة والسر على صوتها وحمايتها ؛ ومن هنا ينشأ المجتمع المدني أو المتحضر Civil Society .

وإذا كانت الأسرة تمثل الأطروحة ، Th أطبقا للدبالكتيك الهيجلي فإن المجتمع المدني يمثل النقيض Antithesis . والمجتمع المدني أو المتحضر يعبر تقريبا في نظر هيجل عن مفهوم الأشكال الاجتماعية التي يدرسها الاقتصاد السياسي بالإضافة إلى التنظيم القضائي ؛ ذلك أن غرض الاجتماع الاقتصادي عملية حاجة الأفراد ، فهو لذلك مرحلة ضرورية من مراحل الروح الموضوعي ، ولكنها مرحلة ديمية تعالج صلات خارجية ، وتسمى إلى كفاية لإحتياج كل فرد عن طريق عمل الجميع . ولاشك أن تعارض مصالح الناس كأفراد وتداخلها يرفع من شأن العمل ، ويعلى قيمته ، ولكنه يصبح على العمل صبغة آلية متزايدة ، حتى يستفيض بالآلة في نهاية الأمر عن فاعلية الإنسان .

ولقد اهتم هيجل اهتماما خاصا بإظهار أن التفاعل الاقتصادي لا ينتج عنه عدالة عضوية تلقائية ، وأنه لابد من قيام سلطة تدرج الحرية ، وتفرض واجب التقيد بالقانون ، ومرحلة الصيغة الشرعية . إلا أن هذا النوع من العدالة السلبى ومن الضروري تجاوزها بتنظيم إيجابى للعمل ، تنظيم يتغلب على مساوى الأمور العارضة

لاختلاف الآراء ، وبما ين فرص الإنتاج ، وتنوع العلاقات الدولية وبمنازعتها ، تنظيم لا يرغم المحرومين على قبول حالة الاستقرار بأفكار فرديتهم ، بل يعمل على إخراج الأفراد من عزلتهم ، وويطعمهم من جديد بالواقع الكلى ، بالدولة .

والدولة هي الفكرة المركبة *Synthesis* للأسرة والمجتمع المدني بقول هيجل ، الدولة هي الجوهر الاجتماعي الذي يلسخ رتبة الوعى بذاته وهي تضم مبدأ الأسرة ومبدأ المجتمع المدني معا . وأن الوحدة التي تمثلها عاطفة الحب في الأسرة هي عينها كنه الدولة ، على أن الدولة قد سميت خلال المبدأ الاجتماعي عن معنى الأسرة والمجتمع معا ، فبلغت بالإرادة الحسنة التامة شكل الكلى الواعى ، (١) .

الدولة هي الواقع الكلى عينه ، إنها الروح ذاته متجليا في مظهر حسي وهي تفضل . —

١ - هل تشكلها الداخل من حيث أنه نمو يضاف إلى ذاته ، وهذا يعني الحق الداخل للدولة ، أو التشريع .

٢ - وهل الدولة من حيث إنها كائن يتصل بكائنات ، وهذا يعني الحق الخارجى للدولة .

٣ - وهذه الكائنات ليست سوى مراحل في نمو الفكرة الكلية للروح حال تمسدها الواقعى وهذا يهيد إلى تاريخ العالم .

ويجب أن تنبه إلى أن الدولة من حيث هي روح حسي ولا يمكن أن تكون إلا ككل حسي يتأثر بجسده في فاعليات خاصة ، تبحث كلها عن حقيقة كلية واحدة

---

(١) Hegel : *Phenomenology of spirit*, p. 370,

وتولد على نحو مستمر متصل من هذه الحقيقة العقلية عنها كنتيجة لها : فالتشريع هو توزيع سلطان الدولة توزيعاً عضوياً ... بل هو العدالة الحية باعتبارها واقع الحرية إبان نمو جميع التحديدات العقلية ، (١).

تقابل الدولة تقاضى الأسرة ، ونضجك أو اصهرها كما تقابل نشتت الأفراد في المجتمع الاقتصادي وتنازله ، تقابل ذلك كله بمحو كل بقية ، ونفى كل نزاع فيرجل لا يتصور الدولة من حيث علاقتها بالأفراد ، وانصافها بأنها ضامن أوحد يضمن حرياتهم أو يحدها . بل إنه يتصور الدولة بذاتها ، يتصورها في فعليتها الخاصة ، واستقلالها التام ، يملك الفاعلية المتجلية في القانون ، وذلك الاستقلال الممثل بالحكومة .

آمن هيجل إيماناً مطلقاً بسلطة الدولة غير المحدودة ، وبعدم مشروليتها التامة ، وهما نتيجتان من نتائج تميز الدولة بأنها ذات سلطان كلي ، وسيادة كلية . غاية الدولة عند هيجل تحقيق الكل ، تحقيق المثل أو الروح ، وليس غايتها ضمان مصلحة الأفراد التي تستطيع أن تضمن بها عند الاقتضاء . وإذا علمنا أن حمل الدولة الرئيسي ينحصر في إعادة الفرد إلى بوتقة الدولة الكلية ؛ أدركنا أن في وضع الدولة أن تدخل لمنع شطط الإثمة ، ووضع حد - بالقانون - لتصف الإرادة الفردية وجوحها . وهذا المعنى يكون الدولة حرة تماماً ؛ لأنها حرة لأنها بريئة من كل إثمة ، وهي تجعل للمواطن أحراراً بالقانون جسمهم الإرادة الحرة . يقول دانتج : بدأ هيجل من الإرادة ، إلا أن الإرادة عنده ليست صفة أو قدرة تتصل بالفرد ... إنها ليست فردية مؤقتة ولكنها كلية أبدية . والحرية مثل الإرادة كلية وأبدية .. الإرادة كتجريد نهائي هي الإرادة الحرة التامة

الارادة الحرة، (١) ويقول Mazy « ليس ثمة حرية فردية في التصور الميجل ،  
 حرية الفرد تستق من حرية الدولة الكلية الضرورية ، ومن منطلق اتحاد العضوي  
 بها ، (٢) ويستنتج من هذا أن ، السيادة لا تتصل بأى تماقد اجتماعي يقوم بين  
 الأفراد ، ولكنها تتج من الوحدة الضرورية للدولة ذاتها ، (٣) .

لا حرية فردية ، ولا لإرادة فردية ؛ الحرية هنا حرية كلية ومن ثم فهي تمثل  
 حرية الجميع ، لا حرية البعض أو حرية الفرد . يقول ميجل ، أدرك العالم الشرق  
 أن الحرية تتصل بالفرد الواحد One ، وأدرك الاغريق والعالم الرومان أن  
 الحرية هي البعض Some (المنصورة أو القادة) وأدرك الألمان أن الحرية هي  
 حرية الجميع All (٤) .

إلا أن ثمة مشكلة كبيرة تعرض ميجل هنا وهي أنه إذا كانت الدولة كلية ،  
 والإرادة كلية ، والحرية كلية ، وعمل الدولة كل فكيف نفسر قيام الأفراد الذين  
 يدمرون دفتي الدولة ؟ إن ميجل يذهب هنا للتغلب على هذه المشكلة إلى أننا يجب  
 أن نجعل عن نمط من أنماط تركيب الدولة يماهدنا على أن تتحرك كما يتحرك  
 البعض الحي ، ووجد أن الحل الأمثل هو الحكم المطلق المستبد الذي يجسد  
 وحدة اتصاف الدولة بالصفة الكلية . إن رجل الدولة هو الفرد الذي يجسد مبدأ  
 سلطة الدولة ، ومن الواجب احترام الدولة وتقدسيها واعتبارها إلها على الأرض .

(١) Dunning « Political theories. Book III p. ٤٥٥.

(٢) Mazy ; Political philosophies. p. ٤٥٥.

(٣) Idid . p. ٤٥٥.

(٤) Hegel : Philosophy of History. p ١٥٤.

نعم إن هيجل يتحدث عن حرية المواطنين ، ولكنه يقصد الحرية السياسية ،  
والمساواة السياسية ؛ أى الحرية فى ظل القانون ، والمساواة أمامه .

هكذا وافترض هيجل أن إرادة الحاكم الفرد ؛ الملك المستبد تنزع إلى الكلى ،  
ولا يمكن أن يتمرد إليها الشعب والحرى ، ولكنه يظل صامتا لا يتحدث عن  
الضمان الضروري المؤيد لصحة إقراره هذا . إلا أن تصور هيجل للحاكم بأمره  
أو للأمير يختلف عن تصور مكيافيل لأميره ، فبينما يرى مكيافيل أن الأمير  
يستمد سلطاته من الدهاء والقوة والمكر ، يذهب هيجل إلى أن الملك المستبد  
يستقى سلطته من قنمه روح شعبه ، وأن علاقته بهذا الشعب أشبه بعلاقة الله  
بالكلية ، علاقة اتحاد حقيق بأصل مشترك هو الإرادة . ولهذا فهو يعترف بسلطة  
تشريعية يبدو أنه يريد وضعها بين يدى فئة من المواطنين جعلت هما الأكبر  
العناية بأهداف كلية ، أى فئة من الفلاسفة والأساتذة على شريطة أن تقتصر مهمة  
هؤلاء على البحث فى المسائل الداخلية وحدها ؛ لأن الأمور الخارجية منوطة  
كلها بالأمير وحده . كما ألح إلى ضرورة وجود سلطة إدارية تقوم إلى جانب  
السلطة التشريعية ، وهما معا يضمنان أو يوحدان فى سلطة الملك المحتبد .

ثمة سلطات ثلاث إذن عند هيجل هى : السلطة التشريعية Legislative  
والسلطة الإدارية Administrative والسلطة الموناركية Monarchic والسلطان  
الأولى والثانية لا يختلفان عما ذهب إليه الفلاسفة السابقين ، أما السلطة الموناركية  
أو الملكية فلقد أعطاهما هيجل أهمية قصوى ؛ لأنها تمثل عنده القوة الموحدة التى  
توحد وتربط بين السلطتين الأخرتين ، كما تمثل الفكرة المركبة Synthesis التى  
تجمع بين التشريع ( الأطروحة ) وبين الإدارة أو التنفيذ ( النقيض ) . ومن ثم  
فالموناركية وهى الفكرة المركبة تحقق الكمال العقلى ، كما أن تطور الدولة فى هذا

الشكل يحقق نمواً ذجياً لها (١) .

« يجد هيجل الدولة القومية ورفضها فوق مصاف الأفراد الأعضاء فيها ، ورأى أن الدولة ما هي إلا المركب أو الحركة الثالثة في سير التنظيم السياسية والاجتماعية من أسرة تقوم على التعاون والمسؤولية إلى مجتمع يقوم على التنافس والتناحر ثم أخيراً إلى دولة قومية تجمع شمل أمة من الأمم ، وتوفق بين المسؤولية العالمية وبين التنافس الفردي بما تحققه المواطنين من حرية حقيقية قوامها الواجب والخضوع للقانون . غير أننا نلاحظ أن هيجل يستخدم الجدل بطريقة تخدم أغراضه الخاصة ، ولا يسير مع منطقته حتى النهاية . ذلك أنه من المفروض طبقاً للجدل الهيجل أن تكون الدولة بدءاً جديدة لحركة دياكتيكية أخرى ، لكن هيجل جعل الدولة غاية ونهاية التطور التاريخي ، فهي وحدها الأداة المتناوية لتنفيذ رسالة التاريخ والعالم الروحية ، وليس لشعب من الشعوب أن يتحرك إلا داخل نطاقها وليس له أن يحاول تحقيق مصالحه إلا عن طريقها .

ليس ثمة دولة عالمية إذن ، أو جامعة دولية عند هيجل ، ذلك أن العالم الاجتماعي الوحيد الذي يتحقق تاريخياً هو الدولة ، وكل شيء يتصوره الإنسان فوق الدولة ليس سوى خيال لا يلبق بالفيلسوف . الدولة مظن الكلي في الأرض ، والتاريخ لا يتناول إلا الشعوب التي شكلت دولاً ، فينبى بالأساس الروحي لكل دولة بالدرجة الأولى وأن من يتأمل في سير التاريخ وتقدمه يجد خاضعاً لعقل عام ، فما تاريخ العالم إلا عملية عقلية ، وروح العالم هي القوة الرائدة لتقدمه ، والأدوات التي تتخذها تلك الروح للوصول إلى أغراضها هي عباقرة الأمم

---

(1) Dunning : Political theories. Book III p. 162,

وأبطالها ، وكل شعب يعلو إلى المجد والقوة إنما يسير من جانب من جوانب الروح العامة ، فإذا ما ظفرت الروح العامة بغايتها منه ، تنازل ذلك الشعب عن قوته وسلطانه لشعب آخر (١) .

إن اللحظة الأولى والحامة في سير التاريخ تكن في صيانة الشعب والدولة ورواية مرافق حياتها ، وبحقيق هذه الغاية يستحق رجال التاريخ العظام أن يدعوا أبطالا . . . أنهم ليسوا أولئك الذين اكتشفوا الحل المناسب للمسروض وأرادوه وحققوه ، بل هم من عرفوا ما يجب عمله . ومن تجلج فيهم متطلبات الظروف ، وما كان من الضروري تحقيقه ، (٢) .

صينج هيجل إذن على الدولة صبغة القداسة ، فاعتبرها مصدر كل الإيرادات الفردية ، بل ومصدر كل القيم وكل الحقائق الروحية ، ويكتسب الإنسان الوعي الكامل حينما يشارك في الحياة السياسية والاجتماعية الأخلاقية العادلة ، إذ أن الدولة بقوانينها وتنظيماتها العامة المسيرة للعقل تهيه للإنسان الإرادة العامة التي بدون الاتحاد بها لا تقوم قائمة لاية إرادة خاصة . فالدولة هي الفكرة الكاملة المقدمة كما توجد على الأرض ، وهي هدف التاريخ ، وتبلغ الحرية فيها مرتبة الموضوعية . وهذا يتحقق حينما يطيع الناس القوانين ؛ لأن القانون هو الحالة الموضوعية لروح ، وهو الإرادة في أصدق أشكالها ، لن أطاع لقانون فقد أطاع نفسه . وتتركز في شخصية الملك إرادة الدولة ، ومن ثم فهو يمثل السيادة التي تتبع الدولة .

(١) أحمد أمين - دؤك نجيب محمود : قصة الفلسفة الحديثة ص ٢٧٩ .

(2) Hegel : philosophy of History. p. 556.

الدولة إذن في نظر هيجل هي تجسيد السلطة السياسية ، وسلطة الدولة كما  
تصورها تعتبر مطلقة ولكنها ليست تحكمية ، إذ لا بد أن تمارس سلطاتها التنظيمية  
في ظل القانون . إلا أن الميجيلية كانت في جوهرها تمجيداً للقوة ، لأنها  
وضعت الدولة فوق متساو القانون ، بل وفوق أى نقد أخلاقي ، فأخضعت  
الفرد للدولة خوفاً كاملاً .

• من مهجل ومن فلسفة البابية يمكن الفاريء أن يستزيد من دراسة  
The philosophical theory of the state 3rd ed. من Beaunquet; B.  
German philosophy and من Dewey; J. (London 1920) ، ودراسة J.  
Egotism in politics (New gark 1915) ودراسة G. Santayana, من  
The German philosophy (London 1939) ودراسة W. Stace, من  
philosophy of Hegel : A systematic Exposition ( New york 1965 )  
ودراسة M.B. Foster; M.B. من The political philosophies of plato and  
Hegel (Oxford 1935) ، ودراسة C. J. Friedrich; C. J. من The philosophy  
of Hegel (Modern Library, New york 1953) ودراسة L.T. Hobhouse;  
The metaphysical theory of the state (London 1918) ودراسة  
Hyppolite; J. من Etudes sur Marx et Hegel (paris 1955) ودراسة  
Marxism; H. من Hegel and the rise of  
social theory (New gark 1955) ودراسة Eric weil من Hegel et  
l'état (Paris 1950) ودراسة G. R. G. Muir; G. R. G. من An introduction to  
Hegel (Ox Ford 1940) ودراسة E. Caird; E. من Hegel (Edinbwrgh -  
London 1783) ، ودراسة B. Croce; B. من What is living and what is  
dead of the philosophy of Hegel (London 1915).

## ج - ملوكس والماركسية

آمن ملوكس \* كما آمن رفيق عمره انجلز به بالديالكتيك ولكنهما قلباً الأساس  
الروح لهذا الجدل إلى أساسين مادي بحسب يقول ملوكس ، يرى هيجل أن حركة  
الفكر ، هذه الحركة التي يهتصمها ويطلق عليها اسم الفكرة هي الإله ( المطلق ،  
الصانع ) للواقع ... أما أنا فلن أرى العكس ، إن حركة الفكر ليست إلا انعكاساً  
لحركة المادة منقولة إلى دماغ الإنسان ومنحولة فيه ، (٢) ويقول انجلز : أن  
وحدة العالم ليست في كيانه ، بل في ماديته ... ولا يوجد قط ، ولا يمكن أن  
يوجد أبداً في أي مكان ، مادة بدون حركة ، ولا حركة بدون مادة ... ولكن  
إذا تساءلنا ... عن ماهية الفكر والإدراك ، وعن مصدرهما ، نجد أنهما تحتاج  
الدماغ الإنساني ، وأن الإنسان نفسه هو نتاج الطبيعة ... وإذا ذاك يبدو من  
البداية أن نتاجات دماغ الإنسان هي أيضاً ، عند آخر تحليل ، نتاجات  
الطبيعة ، ليست في تناقض بل في انسجام مع سائر الطبيعة ... لقد كان هيجل  
مثالياً ، يرى أن أفكار دماغنا لم تكن صوراً أو انعكاسات للأشياء الواقعية ، بل  
على العكس من ذلك ذهب إلى أن الأشياء وتطورها ليست إلا صوراً تنعكس  
الفكرة التي كانت موجودة ، ولا أعلم أين ، قبل وجود العالم ، (٣).

\* ملوكس : كول ماركس : فيلسوف وسياسي ألماني عاش ما بين عامي ١٨٨٢-١٨١٨  
من أهم مؤلفاته : رأس المال ، رؤى الفلسفة ، ضد الاقتصاد السياسي .

ج - انجلز : فريدريك انجلز : فيلسوف سياسي ألماني عاش ما بين عامي ١٨٤٠-١٨٩٥  
من أهم مؤلفاته : ضد دوماينج ، لودفيج فويرباخ ، أصل العائلة والملكية الخاصة والحرية .

(١) ملوكس : رأس المال المجلد الأول . آخر الطبعة الثانية .

(٢) انجلز : ضد دوماينج - المبرمج والتعليق .

لقد كانت فلسفة هيجل تماثل تطور العقل والأفكار ، كانت فلسفة مثالية تجعل تطور الطبيعة وتطور الإنسان وعلاقات الناس الاجتماعية ناجمة عن تطور العقل ، وقد احتفظ ماركس وانهل بفكرة هيجل عن الديالكتيك وعن حركة التطور الدائم . ولكنهما طرحا وجهة النظر المثالية المفروضة مسبقا ، ولاحظا أنه بالاستناد إلى الحياة ، ليس تطور العقل هو الذي يفرغ تطور الطبيعة بل إن الأمر على العكس تماما ، إذ يجب أن نعيد منقأ العقل إلى الطبيعة ، إلى المادة . . . . . وخلافا لهيجل إذن كان ماركس وانهل ماديين (١) .

لقد كان ماركس وانهل يريان في ديالكتيك هيجل المذهب الأحمق والأرسع والأثمن ، ووضعاه فوق مذهب التطور ، ورأيا أن المذهب الأخير فقير المضمون ، وحيد الجانب ، يشوه ويفسر السير الواقعي للتطور الذي يتميز أحيانا بفقرات وكوارث وفورات في الطبيعة والمجتمع (٢) . ولكنهما اتقذا الديالكتيك الهيجل من مثاليته بإدخاله في مفهوم مادي للطبيعة ، تكون الطبيعة فيه هي محك اختبار الديالكتيك . يقول انهل : «إننا كلينا ، ماركس وأنا ، كنا وحدهما تقريبا الذين حملنا لانتقاد الديالكتيك الواقعي (من المثالية بما فيها الهيجلية نفسها) ، وذلك بإدخاله في المفهوم المادي عن الطبيعة . إن الطبيعة هي محك الاختبار للديالكتيك ، ويجب القول بأن العلوم الطبيعية الحديثة قد قدمت لهذا الاختبار مواد غنية إلى أقصى حدود النقص ( كتب هذا قبل اكتشاف الراديوم والالكترونات وتحول العناصر ، ... الخ ) وهذه المواد ترداد كل يوم . وهكذا أثبتت هذه العلوم أن الطبيعة تعمل ، في نهاية المطاف ، على نحو ديالكتيكي لا على نحو ميتافيزيقي ، (٣)

(١) لينين : ماركس - انجلز - لأركسية ص ٥٧ - ٥٨ .

(٢) هس المرجع ٢ ص ٥٧ .

(٣) انجلز : ضد ديموكرين ص ١٥ .

ليس ثمة شيء ثابت راكد ، وليس ثمة شيء تام المنع . فكل شيء في تحرك وتحول ، وينشأ ديبالكتيك متصل الصيرورة ، دائم الحركة ، بحيث يمكن أن نقرر أن حركة المادة هي وحدها الأبدية الدائمة . يقول ابن خلدون : ليس هناك من أمر مهائن ، مقدس ، أمام الفلسفة الديالكتيكية ؛ فهي ترى على كل شيء ، وفي كل شيء ، خاتم الهلاك المحتوم ، وليس ثمة شيء قادر على الصمود في وجهها غير الحركة التي لا تقطع ، ، حركة الصيرورة ، حركة التصاعد أبدا دون توقف من الأدنى إلى الأعلى ، وهذه الفلسفة نفسها ليست إلا مجرد انعكاس هذه الحركة في الدماغ المفكر ، ومن ثم فالديالكتيك هو : علم القوانين العامة للحركة ، سواء في العالم الخارجي أم في الفكر البشري ، (١) .

ذهب ماركس وإنجلز إذن إلى أن المادة كل شيء ، وجوهر كل فكر وأخلاق ، وأن الاقتصاد هو العامل المهيمن في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية . والمادة عند ماركس هي كل ما يوجد ، ومظاهر الوجود المختلفة ناتجة عن تطور متصل للقوى المادية . كما أن نمو الحياة الإنسانية فردية واجتماعية وحضارية إنما تقاس بدرجة القوى المادية ، علاوة على أن المادة والإنتاج هما شرطا تطور الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية بوجه عام .

والحياة الاقتصادية تحقق قانون الصيرورة بثلاثياته : أي القضية Thesis والنتيضة Antithesis والمركب Synthesis ، بمعنى أن الحياة الاقتصادية تسير وفق ديبالكتيك محك إختباره الطبيعة .

ويمكن تلخيص كتاب ماركس الرئيسي ( رأس المال ) في القضايا الأربع التالية : -

---

(١) انجلز : لودفيج فون باخ ، ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ص ١٥ .

١ - إن القيمة الحقة لكل سلعة تعادل كمية العمل المحقق فيها ، بحيث يعتبر العامل المصدر الوحيد لهذه القيمة ؛ فالعنصر المشترك بين جميع السلع ليس هو العمل الملموس في فرع معين من الانتاج ، وليس هو عمل من نوع خاص ، بل هو العمل الإنساني المجرد ، العمل الإنساني بوجه عام ، (١) . وقيمة القيمة تتحدد بكمية العمل الضروري اجتماعيا ، أو بوقت العمل الضروري اجتماعيا لإنتاج سلعة معينة (٢) . فقيمة السلعة تعادل مع كمية العمل المبذول فيها وهنا يقرر ماركس ، أن المنتجين ، حين يعتبرون منتجاتهم المختلفة متساوية عند تبادلها ، يقررون بذلك أن أعمالهم المختلفة متساوية ، وهم لا يدركون ذلك ولكنهم يفعلونه ، (٣) ، وإن السلع بوصفها قيا ليست إلا كميات محدودة من وقت العمل ، (٤) .

— إن النظام الرأسمالي يحرم العامل جزءا من قيمة عمله ، وهذا الجزء هو الزيادة في قيمة ربح صاحب المال ، ويظل هذا الربح يتكدس أكثر فأكثر فيكون رأس المال فرأس المال إذن موصوفة متصلة لعرق العاملين ، كما أنه أداة سيطرة صاحب العمل على العامل ، الأول لا يدفع لثاني قيمة عمله ، وإنما يدفع إليه فقط ما يكاد يصد ريقه . يقول لينين وفي درجة مامن تطور إنتاج السلع يتحول النقد إلى رأس مال - لقد كانت صيغة تداول السلع : س (سلعة) - ن (نقد) - س (سلعة) ، أي بيع سلعة في سبيل شراء غيرها ، أما صيغة رأس المال العامة

(١) لينين ؛ ملوكس - لينين - للاركية ص ٢٥ .

(٢) نفس المرجع ؛ نفس الموضع .

(٣) ماركس ؛ رأس المال . المجلد الأول ص ٢٥ .

(٤) ملوكس ؛ مساهمة في الاقتصاد السياسي ص ٢٦ .

فهي بالعكس : ن - س - ن مع ربح . أى شراء فى سينيل بيع مع ربح .  
وهذه الزيادة (الربح) فى القيمة الأولى النقد الذى وضع قيد التداول هى مايسميه  
ماركس القيمة الزائدة . وزيادة المال هذه فى التداول الرأسمالى والتمس معروف  
لدى الجميع ؛ إن هذه الزيادة بعينها هى التى تحول المال إلى رأسمال بوصفه علاقة  
لإنتاج اجتماعية خاصة ، محددة تاريخيا ، ولا يمكن للقيمة الزائدة أن تنجم عن  
تداول البضائع أو السلع ؛ لأن هذا التداول لا يعرف سوى تبادل أشياء متعادلة ،  
ولا يمكن لها أيضا أن تنجم عن ارتفاع الأسعار ، لأن الحسامر والادباج لدى  
كل من المشتريين والبائعين تتوازن ، (١) فن أجل الحصول على القيمة الزائدة  
ه يجب أن يتمكن صاحب المال من اكتشاف سلعة فى السوق ، لها قيمة استمالية  
تتمتع بميزة خاصة ، هى أن تكون مصدرا للقيمة ، (٢) . أى سلعة تكون عملية  
استهلاكها فى الوقت نفسه عملية تخلق قيمة . وبالفعل هذه السلعة موجودة؛ لأنها  
قوة العمل الإنسانى . إن استهلاكها إنما هو العمل ، والعمل يخلق القيمة . إن  
صاحب المال يشتري قوة العمل بقيمتها التى يحددها ، كما يحدد قيمة كل سلعة  
أخرى ... وحين يشتري صاحب المال قوة العمل يصبح من حقه أن يستهلكها ،  
أى أن يجعلها تعمل طوال النهار ولنقل ١٢ ساعة ولكن العامل حين يعمل  
٦ ساعات (أى وقت العمل الضرورى) يعطى إنتاجا يغطى نفقات إعائه ، وفى  
الساعات الست الأخرى ( أى وقت العمل الزائد) يعطى إنتاجا زائدا لا يدفع  
الرأسمال أجره عنه (٣) .

(١) لينين : ماوكس - انجلز - الماركسية ص ٢٧ .

(٢) ماوكس : رأس المال . المجلد الأول ص ٢٧ .

(٣) لينين : ماوكس - انجلز - الماركسية ص ٢٢ .

ومن ثم تتراكم كمية معينة من المال في أيدي عدد من الأفراد هو في الأصل نتيجة هرق العاملين ، الذي سرقه الرأسماليون ؛ نتيجة إحتكار عمل العاملين ، وعملهم الزائد منه على وجه الخصوص .

٣ - إن المناطة الآلية ، متى إستخدمها الطمع والجشع تؤدي إلى أن يتطلب كبار المالكين على الضعاف من منافسيهم وتآليف شركات قوية تستغل المسال إلى أبعد حد ، وينتهى المالىيون المتواضعون ، وأهل الطبقة الوسطى إلى الانضمام إلى صفوف المعوزين ، فتقف الطبقتان الرأسمالية والعامة وجها لوجه . ولا ينطبق هذا على العامل الصناعي فصّب ، بل وعلى العامل الزراعى أيضا ، بل إن الأمر بالنسبة إلى العامل الزراعى يكاد يكون أسوأ ذلك لأنّه تبشر العمل الزراعيين على مساحات كبرى يحطم قوة مقاومتهم ، في حين يريد التجمع قوة مقاومة عمال المدن . (١) إن كل تقدم في الزراعة الرأسمالية هو تقدم في فن نهب العامل وحسب بل وفي فن نهب الأرض أيضا .

٤ - إن الطبقة العاملة وهى الحاصلة على الحق والعدد والقوة ، ستفوز حتما على الرأسماليين ، فتزحج للملكيات وتحمّل من الثروات والمرافق ملكية مهاجرة بين الجميع ؛ فيتناول كل قيمة عمل كاملة ، ويحدد فيها ما يمكن لإرضاء جميع حاجاته ويؤيد . وبهذا يخلص ماركس إلى ، أن المجتمع الرأسمالى سيتحول حتما إلى مجتمع إشتراكي . وهو يستخلص ذلك إستخلاصا قاطعا ... من القانون الاقتصادى لمركبة المجتمع الحديث ... ذلك هو الأساس المادى الرئيسى لنجى- الإشتراكية الذى لا مناص منه . إن المهرج الفكرى والمنهوى ، العامل المادى لهذا التحول ، إنما هو البروليتاريا التى تنفضها الرأسمالية ذاتها وإن بضال البروليتاريا ضد البرجوازية ،

---

(١) كلول ماركس ؛ رأس المال . المجلد الأول نهاية الفصل ١٤ .

التي تحت اشكالا مختلفة . وعنوي يتقو باستمرار ، يصبح حتما ، تحالا سياسيا يرمى الى استيلاء البروليتاريا على الحكم السياسى (ديكتاتورية البروليتاريا) . ولا بد لسلبية حمل الاقتراح اجتماعيا من أن تحمل وسائل الاقتراح ملكية خاصة ، ولأن قوتها الى انتزاع الملكية من ممتلكيها ، (١) .

### الادوية الجدلية :

وتقوم للادوية الجدلية عند ماركس على قوانين ثلاثة هي :

١ - قانون وحدة الأضداد وصرامها : كل شئ طيسى ، وكل ظاهرة تحتل على طرف تضاد ، ولا يمكن أن يظل هذان الطرفان فى سلام ، فمن الحتم أن يتحول الصراع بينهما وهذا الصراع لا يقضى على وحدة الشئ - أو الظاهرة - بل يقضى الى قلب الطرف للممر من التقدم على الطرف الآخر فيحدث التحول ، وهذا المليل الى التطور . ويرى ماركس أننا نجد فى الشئ الواحد الحار والبارد ، الملاحة والبيوتة ، الحياة والموت ، اليقظة والنوم ، الاناية والنهاية ، وأن التحول يحدث حينما يتقلب طرف على الآخر دون انقضاء على وحدة الشئ . وبالتطبيق على الواقع السياسى نجد أن المجتمع الرأسمالى يشتمل على البروليتاريا والبرجوازية ، وكل طبقة منها تقترح وجود الطبقة الأخرى - على الرغم من تضادهما - إذ أنها يؤلفان وحدة النظام الرأسمالى .

٢ - قانون الانكسار من التغيير الكمي الى التغيير الكيفى : ويوضح هذا القانون كيف يسير التطور : فالتغير الكمي يحدث من ناحية المقدار ، أما التغير الكيفى فيحدث من التحول فى الكيف أو الصفات ، ويرى ماركس أنه عندما تراكم التغيرات الكمية وتزايد فإن التغير الكيفى لا يلبث أن يتم . كما يرى أنه

(٢) لينين / ماركس - لينين - الماركسية ص ٤٩ - ٤٠ .

إذا اختفت الملكية الرأسمالية وهى السكيفية الأساسية للنظام الرأسمالى ، وحل محلها الملكية الإشتراكية فإن نظاما جديدا يحل محل النظام الرأسمالى وهو النظام الإشتراكى . وبينما يحدث التغير من الرأسمالية إلى الاشتراكية فجأة أى بالانقلاب الثورى المباغت ، نجد أن الانتقال من الاشتراكية إلى الشيوعية لا يتم فجأة بل بالتغير المستمر البطئ .

٣ - قانون سلب السلب : وهذا القانون يكشف عن الاتجاه العام للتطور فى العالم المادى ، فتاريخ المجتمع الإنسانى يتألف من حلقات نفى أو سلب التنظيم الجديدة للنظم القديمة . فقد قضى مجتمع الرقيق على العبودية البدائية ، وقضى مجتمع الاقطاع على مجتمع الرقيق ، وقضى الرأسمالية على مجتمع الاقطاع ، ثم قضى المجتمع الاشتراكى على مجتمع الرأسمالية . وكل نظام يشتمل فى نفسه على مبادئ كانت فى ذاته تكون هى السبب فى القضاء عليه ، فالمجتمع الرأسمالى يحوى فى ذاته على مبادئ انهياره . ولا يبنى السلب أن الجديد يفسخ القديم كله ، بل الواقع أنه يستبقى من القديم أفضل ما فيه فيدمجه فى الجديد ، ويرفعه إلى أعلى . وإذن فالتطور يشتمل على عدد لا حصر له من السلوب المتعاقبة ؛ أو هو استمرار تغلب الجديد على القديم إلى ما لا نهاية .

### المادة التاريخية :

يتطور المجتمع ويتقدم طبقا لتنظيم الاقتصادى ولأساليب الانتاج أو المادة يوجه عام . وهى ماركس أن الانتاج المادى هو أساس تطور المجتمع ، وأن العمل هو أساس الحياة والوجود . ويرى ماركس أن الدراسة التاريخية للمجتمع كهف لنا عن خمسة أشكال أو صور متعاقبة لأساليب الانتاج ، وأن المجتمعات تمر بهذه الأشكال الخمسة وهى : المجتمع الشيوعى البدائى ، ومجتمع الرقيق ،

ومجتمع الانقطاع ، والمجتمع الرأسمالي ، والمجتمع الاشتراكي ، وهذا المجتمع الأخير يرى ماركس أنه سينتهى حتما إلى المجتمع الشيوعي حيث لا طبقات ولا فوارق ولا مملكتيات خاصة .

ويرى ماركس أن المادية التاريخية ترينا أن المجتمع الانساني الذي ابتدأ بالنظام الشيوعي لابد وأن ينتهي حتما إلى النظام الشيوعي ، وأن كل نظام جديد يحتفظ لنفسه طبقا لقانون سلب السلب ببعض خصائص النظام الذي سبقه .

إلا أن ثمة نقد هام يمكن أن يوجه إلى مادية ماركس التاريخية ، ذلك أن توقف الديالكتيك فجأة عند المجتمع الشيوعي ليس له ما يبرره ؛ فإذا كانت الحركة المادية دائمة أو بمعنى أدق إذا كانت الحركة في حالة صيرورة مستمرة فإننا لن نفهم دواعي توقفها المفاجيء عند مرحلة المجتمع الشيوعي . وكان الأولى بماركس أن يقرر - إتفاقا مع مذهب العام - أن التاريخ يمد نفسه ، وأن السلسلة التي قدمها لا تلبس أن تمود وتكرر ، أو أن يقرر بأن الديالكتيك سوف يكشف باستمرار عن مراحل جديدة تخطى مرحلة المجتمع الشيوعي .

#### مصادر الماركسية الثلاثة :

يعتبر مذهب ماركس ، الوريث الشرعي لحير ما أبدعته الإنسانية في القرن التاسع عشر : الفلسفة الألمانية ، والاقتصاد السياسي الانجليزي ، والاشتراكية الفرنسية<sup>(١)</sup> . ومن ثم يتضح أن مصادر الماركسية تركز على هذه المحاور الثلاثة .

١ - الفلسفة الألمانية : دافع ماركس وإنجلز بكل حزم عن المادية الفلسفية ، وبيننا مرارا عديدة الأخطاء التي تنجم عن الابتعاد عن المادية الفلسفية أو توجيهه

---

(١) لينين : ماوكسي - إنجلز - الماركسية ، ص ٦٩ .

التقدم لها : ولكن ماركس لم يتوقف عند مادة القرن الثامن عشر ، بل دفع الفلسفة خطوات إلى الأمام ، فأغناها بمكتسبات الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ، ولاسيما بمكتسبات مذهب هيغل الذي قاد بدوره إلى مادة فيورباخه وأهم هذه المكتسبات الديالكتيك ، وميية المعارف الإنسانية التي تعكس المادة في تطورها الدائم . ولقد عمق ماركس المادة الفلسفية وطورها ، فأنهى بها إلى نهايتها المنطقية ، ووسع نطاقها من معرفة الطبيعة إلى معرفة المجتمع البشرى (١) .

## ٢ - الاقتصاد السياسي الانجليزي :

لاحظ ماركس أن النظام الاقتصادي يشكل الأساس الذي يقوم عليه البناء الاجتماعي والسياسي والثقافي ... الخ ، فعكف على دراسة حقيقة النظام الاقتصادي ظهرت في مؤلفه الضخم ( رأس المال ) .

لقد تكون الاقتصاد السياسي الكلاسيكي قبل ماركس في انجلترا ، أكثر البلدان الرأسمالية تطورا ، خصوصا عند آدم سميث ودافيد ريكاردو الذين ذهبوا إلى تقرير نظرية فائض القيمة ، وواصل ماركس عملها ، فأعطى هذه النظرية أساسا عليا خالصا وطورها بصورة متكاملة وواضحة ، بحيث أصبح تفهمل حجر الزاوية في نظرية ماركس الاقتصادية .

## ٣ - الاشتراكية الفرنسية :

عندما إنهار النظام الإقطاعي ، ورأى المجتمع الرأسمالي الحسر النور ، تبين

---

\* فيورباخه : لودفيج فيورباخ ، عاش ما بين عامي ١٨٠٤ - ١٨٧٢ فيلسوف مادي ومصلح ألماني .

فورا أن هذه الحرية تعنى نظاما جديدا لاضطهاد العمال واستثمارهم ، فقامت الثورات العاصفة في كل مكان في أوروبا وخاصة في فرنسا ، موضحة أن النضال الطبقي هو أساس كل تطور وقوته الحركة . ولقد كان للثورة الفرنسية أثرها في بيان ضرورة النضال ، وضرورة القضاء على سيطرة الإقطاع ورأس المال ، في سبيل إقامة مجتمع اشتراكي تقوم على رأسه الطبقة العاملة أو البروليتاريا . ولقد بينت مادية ماركس الفلسفية الطريق الواجب سلوكه من قبل البروليتاريا للخروج من العبودية الفكرية (١) والاقتصادية .

#### الجانب السياسي للماركسية :

والجانب السياسي للماركسية هو محورها وجوهرها ، وهو متوافق تماما مع نظريته الديالكتيكية وفلسفته المادية . ولأزال مداد الآلام يسيل بغزارة حول فلسفة ماركس السياسية ، كما كتبت لأرائه التجاع عند تطبيقها في كثير من المجتمعات التي لازالت تعيش بين ظهرائنا حتى هذه الأيام .

وللماركسية لا تقوم على الآوهام ، ولا تركز على الأحلام ؛ إنما تنطلق من مفهوم الإنسان بوجه عام ، وتنظر في الوقت عينه في علاقة هذا الإنسان بالبيئة التي تكنتفه ، كما أنها تضع في اعتبارها الظروف الاجتماعية والتاريخية بما فيها من أوضاع طبقية واقتصادية تلازم الإنسان ، وتحدد أخلاقه ، وأهدافه العليا .

والإنسان في نظر الماركسية مفهوم نسبي بالدرجة الأولى ؛ ذلك أن مفهوم الإنسانية يتبدل ويتغير ويتجدد ، ومع ذلك فكل تنهد وتجدد إن هو إلا شكل جديد ينتم إلى الأشكال السابقة من غير أن يهذف عنها بتغيير الدائم ، وبعبارة أخرى

إن الإنسان بوجه عام لن يتمتع بحال من الأحوال بخلود أبدي ، بل سيظل أبداً مرحلة انتقالية ، ولا يمكن بوجه من الوجوه أن تفار ك الإنسان في معنى الخلود ، ومن الممتع أن يؤمن باحث بما يسمى طبيعة إنسانية خالدة (١).

إن ذات الإنسان عند الماركسيين إنما تتجلى في عمله اليومي ، وكل ذات لا يمكن أن تثبت وجودها إلا في إطار ضرورة حوادث وقائع حسية ملموسة ، أما مفهوم الطبيعة الخالدة فهو أسلوب من أساليب الفكر المجرد ، وتناج خيال من نتاجه . وعلاقة الإنسان بالكون عند الماركسيين ليست علاقة ميتافيزيقية ، إن الإنسان عديم يحيا على وجه الأرض ، وعلاقته بالكون من ثم ليست علاقة ناظر بمنظر ، أو شاهد بما يرى .. إنها ليست علاقة تأمل ونظر ولكنها علاقة عمل وكفاح .

والماركسية تطلب من اتباعها أن يصفوا بالصفة الإنسانية بالدرجة الأولى ، وهذا يعني أن الماركسي المناضل إنسان منخرط في الجماعة ، غارق في يها ، يعرف التكتل القمي ، ويسعى حاجاته الجماعية ، ولا يألف من العناية بقضايا الرزق والأجر والغذاء والسكناء والسكنى وسائر الأمور التي تذخر بها حياة الكادحين ، وأن من واجبه أن يهمل ويفكر كما يشعر الناس ، عاصتهم ، ويفكرون . عليه أن يحيا حياة الجمهور ليجهد الإغراب عن حاجاته وزغاته وأهدافه وأماهيه . الماركسية إذن تؤمن بأن الإنسان كائن سياسي واجتماعي مناضل .

• • •

الماركسية تحارب التفاوت الزامن في المجتمع الرأسمال ، وتنادي بالمساواة ، ويرى إنغلز أن لفكرة المساواة دوراً نظرياً وآخر عملياً وسياسياً ، الدور النظري

(1) Hervé; p. 1 : L'Homme Marxiste; Les Grands Appels de l'Homme contemporain. p. 70.

يتجلى في رأى روسو ، والدور العمل السياسي يبدو في الثورة الفرنسية الكبرى ،  
والمساواة تلعب اليوم دورا هاما في الحركة الاشتراكية في معظم الاقطار ، (١).

ويوضح انجلو المضمون العلمى للمساواة عارضا لتاريخ هذه الفكرة الطويل  
فيقول : واضح أن الفكرة التى ترى أن بين جميع البشر ، من حيث هم بشر ، شيئا  
مشتركا ، وأن البشر فى حدود هذا الخير المشترك ، متساوون ، هذه الفكرة قديمة  
قدم العالم . ولكن مطالب المساواة الحديثة تختلف عن ذلك اختلافا كبيرا ؛ فهذه  
المطالب تتألف على وجه خاص من الانطلاق من هذه السمة المشتركة ، سمة  
انتماء الإنسان بأنه إنسان ، واستنتاج الحق القائل بأن لجميع أعضاء المجتمع ، قيمة  
سياسية أو اجتماعية واحدة متساوية ، استنتاج ذلك من اعتبار المساواة بين الناس  
من حيث أنهم ناس ؛ ففى أقدم المجتمعات ، المجتمعات البدائية ، كان من المماز أن  
تتناول المساواة ، فى أقصى حدودها ، أعضاء الجماعة ، على أن يظل النساء والعبيد  
والاجاب محرومين منها . وقد كان التفاوت وعدم المساواة لدى الإغريق والرومان  
أعظم من أية مساواة . حقا لقد أهدت الامبراطورية الرومانية ضروب التمايز  
كلها تقريبا ، إلا أنها ميزت بين الأحرار والعبيد .. والواقع أنه لا يمكن الكلام  
عن نتائج حقوقية تبدأ من المساواة الانسانية العامة مابقى ثمة تقابل بين الأحرار  
وبين العبيد ، (٢) .

ويمضى إنجلو فى دراسة تطور فكرة المساواة عبر التاريخ فيقول ولم تعرف  
المسيحية سوى نوع واحد من المساواة بين البشر كافة ، وهو تساويهم إزاء  
الخطيئة الأصلية ، وهذا يؤام كل الموامة انصاف هذا الدين بأنه دين عبيد

(١) انجلو : ضد دوهريتيج ص ١٣٥ .

(٢) نفس المرجع : ص ١٣٧ .

ومضطهدين .. وأن تنف الإشتراك بالحريات التي ظهرت كذلك مع بداية هذا الدين الجديد إنما ترجع بالآخرى إلى تضامن المضطهدين ، أكثر من رجوعها إلى أفكار حقيقية عن المساواة. وسرطان مافى تئيس التناوض بين الكهنة ورجال العلم على هذه التنف المترسبة من المساواة المسيحية . وقد نمت من وجهة أخرى في قلب العصر الوسيط الطبقة التي سيو كل إليها ، إثر تطورها القادم ، أن تندو بمثلة مطالب المساواة الحديثة ، وهي الطبقة البرجوازية . وتتضمن هذه المطالب التحرر من العوائق الاقطاعية ، وإقامة التساوي بالحقوق بحذف التفاوت الاقطاعي ، وغدت هذه المطالب موضوع الساعة في نظر التقدم الاقتصادي في المجتمع آنئذ ، ولم يكن في وسعها إلا أن تكسب بجمالاً أعظم ، ولم يكن من الممكن أن تستهدف هذه للمطالب مصلحة الصناعة والتجارة وحسب ، بل وجب أن تطلب المساواة حينها لمصلحة الجماهير الفائرة ؛ جماهير الفلاحين الذين كان يترتب عليهم ، في غرضهم بدرجات العبودية كلها ، أن يقدموا بالجمان معظم وقتهم للعمل في خدمة سيدهم الإقطاعي وأن يذلوا له والدولة تضحيات جسيمة ، فقد غدا من المسير هدم المطالبة بحذف الامتيازات الاقطاعية ، وحذف استثناء النبلاء من الواجبات المالية ، وسائر ضروب الامتيازات السياسية ، (١) .

وحينما انحلت الامبراطورية الرومانية ، وطاش الناس في دول مستقلة ترتبط ببعضها إرتباط اند بالند ، نمت هذه الدول نمواً برجوازيًا ، وأصبح من الطبيعي أن تنصف المطالبة بصفة عامة تتجاوز حدود الدول المعنية ، وأن تعلن الحرية والمساواة على أنهما حقوق الانسان . وما يبيح إتصاف هذه الحقوق بالصفة البرجوازية النوعية أن الدستور الأمريكي وهو أول دستور اعترف بها ، يؤيد

في الوقت ذاته إستبعاد الملوك الموجودين في أمريكا ؛ لقد أنكرت الامتيازات الطبقية ، وقدست الامتيازات العرقية (١) .

ثم يستمر انجلز في بيان تطور فكرة المساواة بعد الثورة الفرنسية وإعلان الدستور الأمريكي فيقول : ومنذ أن انطلقت البرجوازية من شرفتها ... ومنذ أن تحول نظام العصر الحديث إلى طبقة حديثة ، صحت البروليتاريا بالضرورة للالزمة المحنومة كظلمها . بل إن مطالبة البروليتاريا بالمساواة أصبحت مطالبة البرجوازية عينها بالمساواة . ونحن طالبت البرجوازية بمحو الامتيازات الطبقية ظهرت مطالبة البروليتاريا بمحو الطبقات ذاتها ... أولا على شكل ديني بالاستناد إلى المسيحية الأولى ، ثم بالاستناد إلى النظريات البرجوازية نفسها ؛ نظريات المساواة . وقد ألزم البروليتاريون البرجوازية بكلامها ، ووجدوا أن المساواة ينبغي ألا تقوم في الظاهر وحسب ، أي في مجال الدولة وحده ، بل ينبغي أن تحقق كذلك بالعمل في المجالين الإقتصادي والاجتماعي ، (٢) .

ويخلص إنجلز إلى التأكيد بأن فكرة المساواة سواء في شكلها البرجوازي أو في شكلها البروليتاري ، إنما هي نتاج التاريخ ... وأن في وسعنا أن نرى في هذه الفكرة كل ما نشاء ونريد باستثناء أن تكون حقيقة صرمدية خالدة . ولئن بدت اليوم ، في هذا المعنى أو ذاك ، أمراً بديهياً في نظر الجمهور الغفير ، أو أنها حطية كما يقول ماركس بمثابة تقليد شعبي عميق الجذور ؛ فما ذلك لأنها حقيقة بديهية ؛ بل لأنها نتيجة إنتشارها الواسع . ولأنها كانت شغل الناس الهاغل في ثقافة القرن الثامن عشر كله ، (٣) .

---

(١) هس المرجع ؛ هس الموضع .

(٢) هس المرجع ص ١٣٩ .

(٣) هس المرجع ؛ هس الموضع .

ولكن هل تقرر الماركسية مبدأ المساواة المطلقة ، ذلك المبدأ الذى يعنى صهر الناس جميعا فى بوتقة واحدة ، وصيهم فى قالب واحد ؟ إن المساواة التى تنادى بها الماركسية تختلف عن بعض ضروب المساواة التى مبشر بها الاشتراكية الخيالية أو الوهمية أو العاطفية . فإذا زعم برودون (\*) مثلا أن الملكية الصغيرة الموزعة مثل أعلى ، طارسته الماركسية بتصور مجتمع يمتاز بأن وسائل الانتاج فيه تخضع للملكية معتركة فلا ، للملكية موزعة . وغاية ما يهدف إليه الماركسيون أن يأتي النضال الطبقي على المجتمع البرجوازي فيبدك صرخه ، وينسف دعاته نفسا ، ويستبيح عنه مجتمع أمثل لن يكون هو عينه مجتمع مجسوة ودعة وترف وعطالة وتقاعس ؛ إنه لن يكون مجتمعا سكوريا را كذا يستهلك فيه الإنسان ما يستهلك من غير أن يعمل ، أو يبذل جهدا ، بل إن مجتمع الغد سيتصف باستمرار النضال والكفاح ، وستطرح فيه مسائل جديدة ، وتقوم فيه تقاضى ومفارقات ، وأن تصور أى مجتمع على وجه يفاير هذا الوجه إنما يناول مجتمعا ميتا ويعنى بعبارة أخرى ختام البشرية ونهايتها .

وحين ينتقل المجتمع من الرأسمالية إلى الاشتراكية يسمى ماركس هذه المرحلة بالمرحلة الأولى أو السفلى من المجتمع الشيوعى . ويصف ماركس هذا المجتمع بأنه وسائل الانتاج لا تبقى فيه ملكا خاصا للأفراد بل تندو ملك المجتمع كله . وكل عضو من أعضاء المجتمع يقوم بقسط معين من العمل ، وينال من المجتمع أيضا بمقدار كمية العمل الذى قام به . وبموجب هذا الإيصال ينال من المخازن العامة لبيضائع الاستهلاك الكمية اللازمة مما يلزمه . وبعد طرح كمية العمل التى توجه

---

(\*) يه جوفيف برودون كاتب سياسى واقتصادى واجتماعى فرنسى ، عاش ما بين ماى

للمخصصات العامة ، ينال كل عامل بمقدار ما بذله .

ويبدو أن المساواة هنا تامة ، وكلنا في الواقع لسنا بأزاء مساواة تامة بقدر ما نحن أمام حق متساوى ، والحق المتساوى إنما هو إغلال بالمساواة ؛ ذلك أن الناس ليسوا متساوين ؟ أحدهم قوى والآخر ضعيف ، أحدهم متزوج والآخر أعزب ، لدى أحدهم عددا أكبر من الأطفال ولدى الآخر عدد أقل ... الخ ويخلص ماركس إلى أنه عند تساوى العمل وبالتالي تساوى الحصة من محصولات الإنتاج الاجتماعي ينال الواحد عمليا أكثر من الآخر ، ويظهر أغنى من الآخر ، وانطلاق كل هذه النتائج ينبغي للحق ألا يكون متساويا بل غير متساو .

وبناء عليه فإن المرحلة الأولى من الشيوعية لا يمكنها أن تحقق العدالة أولا المساواة ، إذ تبقى فروق في الثروة . وهي فروق مجمعة ، ولكن إستثمار الإنسان للإنسان يصبح أمرا محالا ، لأنه يصبح من غير الممكن للبرء أن يستولى على الملكية خاصة على وسائل الإنتاج ، على المعامل والآلات والأرض وغير ذلك . ويعترف ماركس بأن هذا نقص ، ولكن لا مفر منه في المرحلة الأولى من الشيوعية ، ويرتب على ذلك ضرورة وجود أحكام الحق البرجوازي ، وهنا تبقى الحاجة إلى دولة تصون الملكية العامة لوسائل الإنتاج ، وبذلك تصون تساوى العمل وتساوى توزيع المنتجات .

لا بد إذن من وجود الدولة في هذه المرحلة الأولى والدنيا من المجتمع الشيوعي . أنها تبقى وتوجد لصياله الحق البرجوازي ، الذي يحفظ عدم المساواة

الواقعية . إن اضطلاع الدولة بصورة تامة لا يوجد إلا عند تحقيق الشيوعية الكاملة ، أي عند تحقيق للرحلة الثانية أو للرحلة العليا من المجتمع الشيوعي .

وبعد أن يزول عبودية الإنسان الناشئة عن خضوعه لتقسيم العمل في المرحلة العليا من المجتمع الشيوعي ، وعندما يزول بزوال ذلك التضاد بين العمل الفكري وبين العمل المبدئي ، وعندما يكف العمل عن أن يكون وسيلة للحياة وحسب ، ويصبح هو نفسه أول متطلبات الحياة ، وعندما تتمر القوى الإنتاجية مع التمر العامل للأفراد ، وتتدفق بوفرة جميع مصادر الثروة الاجتماعية ، عندئذ فقط يصبح في الامكان تخطي أفق الحق البرجوازي الضيق ، ويصبح بإمكان المجتمع أن يحصل شأره : من كل حسب طاقته ، ولكل حسب حاجته . وعندئذ تحقق المساواة الكاملة .

حقاً إن الديمقراطية أهمية كبرى في نضال البروليتاريا ضد الرأسماليين من أجل تحررها ، والديمقراطية تمنى للمساواة ولا حاجة لبيان أهمية نضال البروليتاريا من أجل المساواة وشعار المساواة إذا فهم هذا الشعار فهم صحيحا بمعنى القضاء على الطبقات ، ولكن الديمقراطية لا تمنى غير المساواة العرقية . ومن هنا نعلم أن الديمقراطية شكل من أشكال الدولة ، وأنها تمنى الاعتراف الفعلي بالمساواة بين المواطنين ، الاعتراف للجميع بحق متساو في تحديد شكل الدولة وفي إدارتها ، ولهذا فإنها حين تبلغ درجة معينة من تطورها تسمى الطبقة الثورية ، طبقة البروليتاريا ، ضد الرأسمالية وتطوياً إمكانية تحطيم آلة الدولة البرجوازية - الجيش النظامي ، الشرطة ، ودواوين الموظفين - وجعلها هباء مشوراً ، وبحرماً عن وجهه الأرض ، وإسبغها بآلة دولة أكثر ديمقراطية تمنى بجماعها الصلابة

المسلمين ، ومن ثم ، باشتراك الشعب كله في الشرطة الشعبية (١) .

• • •

ولكن ماهو مفهوم الدولة عند الماركسية ؟ وماهو جوهرها ؟ وما هو دورها ؟ وماهو موقف البروليتاريا منها ؟ الواقع أن مسألة الدولة من أكثر المسائل صعوبة وتعقيدا . ويقول لينين « لا تكاد توجد مسألة شوشها عن عمد وعن غير عمد ، تمثل العلم البرجوازي والفلسفة البرجوازية ، والحقوق البرجوازية ، والاقتصاد السياسي البرجوازي ، والصحافة البرجوازية بمقدار تفهيمهم مسألة الدولة . وكثيراً ما تخطئ هذه المسألة حتى الآن بالمسألة الدينية . وكثيراً ما يجرى ذلك ، لامن قبل يمثل التعاليم الدينية وحدهم ( وهذا أمر طبيعي من جانبهم ) ، بل أيضاً من قبل أناس يعتبرون أنفسهم متحررين من الاوهام الدينية . أناس يخطئون مسألة الدولة بمسائل الدين ، ويحاولون تكوين تعاليم — كثر ما تكون معقدة — تقول إن الدولة شيء ما إلهي ، شيء ما خارق ، وأنها قوة ما حاشتها بها البشرية ، وأنها تعطى الناس أو تستعطيهم ، وتحمل معها شيئاً ليس من الانسان ، بل يعطى له من خارجه ، أى أنها قوة إلهية المنها » (٢)

ويربط لينين بين هذه المزايم وبين مصالح الطبقات المستثمرة وتعاليم البرجوازية ، فهذه المصالح وتلك التعاليم « تبرر الامتيازات الاجتماعية ، تبرر وجود الرأسمالية » (٣) . ويرجع لينين إلى الأصول التاويجية للدولة ، ويستمد من كتابه أنجلز المعروف « أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة » إذاً تأويجيا

(١) هس المرجع . ص ١٢٩

(٢) هس المرجع . ص ٥

(٣) هس المرجع . ص ٧

وسياسيا غزيرا ، فيرى أن ظهور الدولة يواكب ظهور استغلال الإنسان للإنسان ، وإقسام المجتمع إلى طبقات يسيطر بعضها على بعض . يقول لينين : « قد مر عهد لم يكن فيه للدولة وجود ، وكانت فيه العلاقات العامة مستندة على المجتمع نفسه والنظام وتنظيم العمل على قوة العادات والتقاليد ، وعلى النفوذ أو الاحترام الذي يتمتع به شيوخ السلالة أو النساء الرواقى كتهر اما كن فى ذلك العهد لافى وضع مساو لوضع الرجال وحسب ، بل فى وضع أعلى فى حالات غير نادرة ولم تكن فيه فئة خاصة من الناس لإختصاصها الحكم . والتاريخ يظهر أن الدولة ، بوصفها جهازا لقمع الناس ، قد ظهرت حيث ظهر إقسام المجتمع إلى جماعات من الناس يستطيع بعضها أن يملك على الدوام عمل الآخرين ، ويستثمر فيه أحد الناس الآخر ، (١) » .

كلن المجتمع الشيوعى البدائى خلوا من الارستقراطيين ، ثم ظهر مجتمع الرقيق ، المجتمع القائم على العبودية ، فكان إقسام الناس إلى عبيد ومالكى عبيد أول إقسام كبير إلى طبقات ، ولم يكن مالكو العبيد يملكون جميع وسائل الإنتاج وحسب بل كانوا يملكون الناس أيضا . ثم ظهر مجتمع الإقطاع ، فكان الإقسام الاساسى فى المجتمع : كبار ملاكى الاراضى ، سادة الفلاحين ، والفلاحون وقد تغير شكل العلاقات بين الناس ، فقد كان مالكو العبيد يعتبرون العبيد كالأشياء يملكهم مالكو العبيد ملكا تاما ، ولكن مالكو الأرض الإقطاعى لم يكن يعتبر مالكو الفلاح كائ يملك الأشياء ، إنما كان حقه يقتصر على عمل الفلاح الاجير وإكرامه على أداء بعض فروض الطاعة .

وتتبع عن تطور التجارة ، والمداول النقدى ، وإفشار الصناعة ، وظهور

السوق العالمية ، قيسام طبقة جديدة هي طبقة الرأسمالية ؛ فن تبادل السلع ؛ ومن ظهور سلطة النقد ؛ ظهرت سلطة رأس المال ، (١) . وأن مالكي رأس المال ، مالكي الأرض ، مالكي المصانع وللمعامل ، كانوا ومازوا يؤلفون في جميع الدول الرأسمالية أقلية ضئيلة من السكان تتصرف بصورة تامة بعمل الشعب كله ، وبالتالي تتصرف بكامل جمهور العمال وتظله وتستثمره ، هذا الجمهور الذي يتألف معظمه من بروليتاريين من عمال أجراء لا يجدون وسيلة للعيش إلا من بيع سواعدهم ، من بيع قوة عملهم في مجرى الإنتاج . أما الفلاحون الذين تشتتوا وتخلطت معنياتهم منذ من الإقطاع فقد أنقسموا مع مجيء الرأسمالية إلى قسمين : تحول أحدهما (الأكثري) إلى بروليتاريين وتحول الآخر (الأقلية) إلى فلاحين ميسورين يستأجرون هم أنفسهم العمال ويؤلفون برجوازية القرية (٢) .

وبالرغم من جميع الثورات ، وجميع التقلبات السياسية التي اجتاحت تطور البشرية وأدت إلى انتقالها من مجتمع الرقيق إلى مجتمع الإقطاع إلى المجتمع الرأسمالي ثم إلى النضال العالمي الراهن ضد الرأسمالية فإن الدولة كانت على الدوام جهازا معيناً يبرز من المجتمع ، ويتألف من أناس لا يقسمون بتاتا ، أو تقريبا ، بأى عمل غير الحكم . ينقسم الناس إلى محكومين وإلى اختصاصيين في الحكم يضعون أنفسهم فوق المجتمع ، ويطلق عليهم أسم الحكام أو ممثلى الدولة . وهذا الجهاز ، هذا الفريق من الناس الذي يحكم الآخرين ، يحصل في يديه دوما جهازا معيناً للقهر الجسدى سواء تجل قهر الناس هذا في المصا الببدائية ، أو في طراز سلاح أرقى في عصر الرقيق ، أو في السلاح التارى الذى ظهر في القسرون الوسطى ؛

---

(١) نفس المرجع ص ١١

(٢) نفس المرجع ص ١٢

أو أخيراً في السلاح الراهن الذي بلغته في القرن العشرين معجزات التكنيك ..  
لقد تغيرت أساليب العنف ، ولكن في جميع الأزمنة التي وجدت فيها الدولة ،  
كان يوجد على الدوام فريق من أشخاص يحكمون وبأمرون وينهون ويسيطرون ،  
وفي أيديهم الابقاء على سلطنتهم جهاز القسر الجسدي ، جهاز العنف مع السلاح  
الذي يناسب مستوى التكنيك في كل عصر ، (١) .

ويستنتج لينين معرفة كنه الدولة من تساؤله عن سبب عدم وجود الدولة  
في حالة عدم وجود الطبقات ، وعن سبب ظهورها عندما ظهرت الطبقات فيقول  
إن الدولة هي آلة لصيانة سيادة طبقة على طبقة أخرى ... بل إنها آلة لظلم طبقة  
من قبل أخرى ، ومما اختلفت أشكال هذه السيادة أو الظلم ، وتوعدت أساليب  
الحكم وأنظمتها ، فإن فحوى الأمر لا يتغير . سقا إن « الجمهورية الديمقراطية ،  
والحق الانتخابي العام هما ، بالمقارنة مع نظام الإقطاع ، تقدم هائل : فقد  
مكننا البروليتاريا من بلوغ ما بلغته من الإتحاد ومن التكتل ومن تفكيك تلك  
الصفوف المنظمة المدربة التي تقوم بنضال منتظم ضد رأس المال ، فالرأسمالية هي  
وحدها التي مكنت طبقة البروليتاريين المظلومة ، بفضل ثقافة المدن ، من وعي  
نفسها ومن إنشاء حركة العمال العالمية ، من تنظيم العمال في العالم كله في أحزاب ،  
في الأحزاب الاشتراكية التي تقود عن إدراك نضال الجماهير ... ولكن المناقطين  
الواجهين من العلماء والكهنة ليسوا بالوحيدين في تأييد الكذبة البرجوازية القائلة  
أن الدولة حرة ، وأن رسالتها الدفاع عن مصالح الجميع ، (٢) .

ويأخذ لينين على عاتقه مهاجمة أولئك الذين يرددون الأوهام عن الدولة

---

(١) نفس المرجع ص ١٤

(٢) نفس المرجع ص ٢٨

فيقول : نحن ننبذ جميع الارواح القديمة القائلة بأن الدولة هي المساواة العامة ، لما ذلك غير خداع . فالمساواة محال ما بقي الاستثمار ، ولا يمكن لممالك الارض أن يكون مساويا للعامل ، وللاجتماع أن يكون مساويا للعبدان . إن البروليتاريا ترمى تلك الآلة التي تحمل لاسم الدولة ، والتي يقف الناس حيالها باحترام مشوب بالخضوع ، ويصدقون بشأنها الاساطير القديمة القائلة أهمها سلطة الشعب كله ، وتعلن البروليتاريا ، أن ذلك كذب برجوازي ، وقد انتزعنا نحن هذه الآلة من أيدي الرأسماليين وأخذناها لأنفسنا ، وبهذه الآلة أو العصا سنحطم نحن الاستثمار بأشكاله . وعندما ينعدم في الدنيا إمكان الاستثمار ، عندما ينعدم ملاكو الأراضي ، ملاكو المصانع ، عندما يزول هذا الوضع الذي يصاب فيه البعض بالخنقة ويحجم آخرون ، عندما تزول إمكانيات ذلك ، عندئذ تترك هذه الآلة التحطيم ، عندئذ تزول الدولة ، ويزول الاستثمار ، (١) .

وهكذا تقرر للماركسية أن الدولة عنف منظم ، وأنها تظهر ظهورا احتيا عند درجة معينة من تطور المجتمع ، حينما أصبح المجتمع منقسما إلى طبقات لا يمكن التوفيق بينها ، ولم يعد في مقدوره أن يعيش بدون سلطة موعودة ، كما يزعم ، فوق المجتمع ومفعولة إلى حد ما (٢) .

وهذه الدولة التي ولدت في قلب التناقضات الطبقيّة ، تصبح دولة الطبقة الأقوى ، الطبقة المسيطرة اقتصاديا ، والتي تفسد أيضا ، بفضل الدولة ، الطبقة المسيطرة سياسيا ، وهكذا تمكثب وسائل جديدة لإخضاع الطبقة المظلومة واستئصالها (٣) .

(١) انظر المرجع ص ٣٠

(٢) لينين : ملوكس - انيتر - الماركسية ص ٤٤ .

(٣) انيتر : أصل العائلة والملكية الخاصة والقوة ص ٤٤ .

إن الاشتراكية إذ تؤدي إلى إلغاء الطبقات، تقود بالتالى إلى إلغاء الدولة، ذلك أن أول عمل تثبت به الدولة فعلا أنها تمثل المجتمع بأسره، أى الاستيلاء على وسائل الإنتاج فى صالح المجتمع بأسره، هو فى الوقت عينه آخر عمل عاص بها بوصفها دولة، إن تدخل سلطة الدولة فى العلاقات الاجتماعية يصبح نادرا فى ميدان بعد آخر ثم يتلاشى من تلقاء نفسه (١).

يقول إنجلز: إن المجتمع الذى سينظم الإنتاج على أساس المشاركة الحرة المتساوية بين المنتجين، سيميد كل آلة الدولة، إلى المكان اللائق بها، إلى متحف الآثار، إلى جانب المنزول اليدوى والفأس البرونزية (٢).

ويمكن أن نستنتج من هذا أن الحرية والدولة مفهومان متضادان، لا يمكن لهما أن يتقابلا كما كان الأمر عند هيجل وروسو وغيرهما. إن الماركسية ترى أنه ما أن توجد دولة إلا وانتهت الحرية، وأن السبيل إلى بلوغ هذه الحرية هو اضمحلال الدولة — هذا العنف المنظم — مع تطور المجتمعات حتى تصل إلى المرحلة الثانية من الشيوعية حيث يجب أن تُلغى الدولة إلغاء تاما، وحينما تُلغى الدولة على هذا النحو تقوم الحرية، تقوم الحرية الحقيقية فكأن الحرية الحقيقية عند الماركسية مرتبطة فقط بالمجتمع الشيوعى حيث تزول فيه الدولة، تلك الآلة القسرية، التى تصون مصالح طبقة ضد طبقة أخرى.



إلا أن زوال الدولة، وزوال الاستتار يفترضان تجاوز المرحلة الرأسمالية

(١) لينين، ماركس - إنجلز - الماركسية، ص ٤٠

(٢) إنجلز: أصل العائلة والملكية الخاصة والحرية، ص ٤٠

إلى المرحلة الشيوعية ، وهذا لا يتم إلا عبر مرحلة انتقالية تمثلها دكتاتورية البروليتاريا ، يتحقق خلالها التحول من المجتمع الرأسمالى الحافل بالتناقضات ، إلى مجتمع ديمقراطى برىء من القسر والإكراه ، مجتمع الغد ، المجتمع الشيوعى . وقد درس لينين هذه الدكتاتورية نظرا وعملا ، وبين أنها أداة الثورة البروليتارية ، وأن هذه الثورة غيتها لا تتوخى النضال فى سبيل تحرر البروليتاريين فى قطر واحد معهن بل إن مهمة الثورة المنتصرة هى القيام بأقصى ما هو ممكن التحقيق فى بلد واحد لأجل تطوير ومساندة وإيقاظ الثورة فى جميع الاقطار ، (١) .

ومن هنا ألح لينين على ضرورة محاربة الميل إلى الانحصار فى النطاق القومى الصرف ، ومحاربة ضيق الأفق ودعوى التمسك بالأوضاع الخاصة لدى الاشتراكيين الذين يأبون أن يمدوا بصرم إلى أبعد من حدود أقطامهم القومى - مبينا ضرورة - بيان واجب التضامن الطبقي بين البروليتاريا فى الأمم المظلومة وبين البروليتاريا فى البلدان المسيطرة ، بغية القضاء على العدو المشترك ، (٢) إن على الاشتراكي الديمقراطى الحق أن يناضل ضد ضيق الأفق القومى ، وضد الميل إلى الانحصار والانزوال وإلى التمسك بالأوضاع الخاصة وأن يكون من أنصار النظر إلى الحركة بمجموعها وشمولها ، وأن يكون من أنصار إخضاع المصلحة الخاصة للمصلحة العامة ، (٣) .

إن الأهمية الحقة ، وإتحاد الشعوب فى المستقبل ، على غرار الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية فى ظل نظام إقتصادى عالمى واحد كل ذلك ومنه بنجاح

(١) ستالين . أسس الميضية الترجمة العربية ص ٤٠

(٢) نفس المرجع ص ٧٩٠

(٣) نفس المرجع ص ٨٩٠

النضال البروليتارى العالمى ، وتنشيف الجماهير الكادحة فى الأمم المسيطرة والأمم  
المتروكة المضطهدة ، بروح الأيمية الثورية ، (١) .

∴

تحدث لينين فى بحوثه ومحاضراته وكتبه عن صلة الأمم والدول والأقوام  
والطبقات بعضها ببعض . وبين بوجه خاص القضايا السياسية والاجتماعية  
والاقتصادية الراهنة وفى طليعتها مسألة الحرب والاستعمار ، ورأى أن الحرب  
١٩١٤ - ١٩١٨ كانت من جانب الطرفين حربا إستعمارية ، حربا من أجل  
تقسيم العالم من أجل إقتسام وإعادة إقتسام المستعمرات ومناطق نفوذ رأس  
المال ... نعم إن الحروب تختلف ومنها ما تكون ثورية ، ولكن الحرب العالمية  
الاولى تدل ، دلالة مثيلاتها ، على أن قطاع الطرق المالىين يتوخون نوال حصة  
الأسد من الفريضة وأن عشرات ملايين من الجثث والمشوهين الذين تركتهم هذه  
الحرب قد تفتتج بسرعة لم تصمد من قبل أعين الملايين وعشرات الملايين من  
الناس الذين ظلمتهم البرجوازية وسحقتهم وخدعتهم وضللتهم . وعلى صعيد الحراب  
العالمى الذى سبته الحرب تفتد على هذه الصورة الأزمة الثورية العالمية التى لا يمكنها  
أن تنتهى إلى غير الثورة البروليتاوية وظفرها ، مما كانت طويلة وقاسية تقلبات  
الأحوال التى يتأتى عليها أن يجتازها (٢) .

أما الاستعمار ، وهو أعلى مراحل الرأسمالية فى نظر لينين ، فقد بدأ عندما  
بلغت الرأسمالية فى تطورها درجة معينة ، درجة عالية جسدا ، وصلت معها

---

(١) ليس المرجع ص ٨٠

(٢) لينين : الاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية . الترجمة العربية ص ١٠

الاحتكارية الرأسمالية حداً مريباً ، ولد معه جملة من التناقضات والاحتكاكات وحروب النزاع في منتهى الفعدة والفسوة ، وما الاستعمار بأوجز تعريف له سوى الرأسمالية في مرحلة الاحتكار ، أى الرأسمالية التي سمت إلى احتكار جميع أقطار الأرض برأس مالها ، إلا أن الاستعمار له ميزة إيجابية بالنسبة للثورة البروليتارية وتقدمها ، ذلك أن الاستعمار ينمى التناقضات الداخلية في المجتمع ، ويهدد في نفس الوقت إلى السير في طريق الاشتراكية \* .

•••

---

\* هناك دراسات وفيرة عن ماركس والماركسية نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر دراسة J. Bergun; من (Boston 1941) Darwin, Marx, wagner ودراسة Timiryazeff; K. عن Karl Marx : Man, thinker and revolution ودراسة M. Beer; من (Newyork 1927) The life and teaching of Karl Marx (London - New Berlin; ودراسة Karl Marx (London 1925) ودراسة S. Bernstein; من Acentury - Toronto, 1938) ودراسة M. M. Boher; من Karl Marx's of Marxism (Newyork 1948) ودراسة J. L. Stocks; من interpretation of history (Cambridge 1927) ودراسة A. Miller; من Materialism in politics (London 1937) ودراسة The Christian significance of Karl Marx (New york 1952) ودراسة E. Rogers; من A christian commentary on communism (Newyork 1952) ودراسة M. M. Siddiqui; من Marxism or IsLam ? (Lahore 1954) ودراسة A. A. Khalifa; من IsLam and Communism (Labere 1953) ودراسة H. Khalifa; من The Marxian theory of the state (1953) ودراسة G. D. Cole; من The meaning of Marxism (Philadelphia 1931) ودراسة الكبيرة من (London 1948) A history of socialist thought,

Historical من Croce; B. ودراسة 4 vols (New york 1953-1958)  
 materialism and the economics of Karl Marx ( London 1914 )  
 Studies in the development of Capitalism من Maurice; D. ودراسة  
 Marx as an Economist (New york 1945) ودراسة من ( London 1946 )  
 On Economic theory and socialism ; Collected papers من ودراسة  
 Marxism : Is it science? من Eastman, M. ودراسة ( London 1955 )  
 On historical materialism من Engels; F. ودراسة ( New york 1940 )  
 The materialist interpretation من Federn, K. ودراسة (New york 1940)  
 The socialist من Gray; A. ودراسة of history ( London 1939 )  
 Haldane; J. ودراسة tradition ; Moses to Lenin ( London 1946 )  
 The Marxist philosophy and the sciences ( New york 1939 ) من  
 Marxism and Contemporary Science (London من Lindsay; J. ودراسة  
 Marxism and modern thought من Bukharin, N. ودراسة ( 1949 )  
 Marx and Science (London من Bernal; J. ودراسة ( New york 1935 )  
 1952 ) ودراسة من The freedom of necessity ( London 1949 ) ودراسة  
 Towards the understanding of Karl Marx (New york من Hook; S.  
 1933 ) ودراسة من From Hegel to Marx ( New york 1950 ) ودراسة  
 اتفاق من ( 1934 ) The meaning of Marx ( New york 1934 ) ودراسة الرابعة من  
 Hunt; R. ودراسة Marx and Marxists (Princeton-New york 1934)  
 من ( New york 1954 ) Marxism : Past - and present ودراسة  
 Guest; D. ودراسة Dialectics ( New york 1936 ) من Jackson; T. A.  
 من A textbook of Dialectical materialism (New york 1939 ) ودراسة  
 من Landay; A. ودراسة Karl Marx ( London 1938 ) من Korsch; K.  
 ودراسة Marxism and the democratic tradition (New york 1940)  
 Communist Manifesto : Socialist Landmark (London من Laski; H.  
 1948 ) ودراسة من Karl Marx : An Essay ( London 1921 ) ودراسة

ذهب الكثيرون إلى أنه لا توجد أخلاق في الفلسفة الماركسية وأن السياسة لا ترتبط بأي أخلاق في المذهب الماركسي، والواقع أن للماركسية مذهباً أخلاقياً يختلف عن الأخلاق التقليدية المرتبطة باللاموت، ونحن سوف ندع لينين يرمي للسؤال الأخلاقي عند اللاورسين وذلك من خطاب له ألقاه عام ١٩٢٠ في المؤتمر الثالث لاتحاد الشباب الشيوعي. يقول لينين في هذا الخطاب، وكانت مهمة الجيل السابق قلب البرجوازية. كانت رسالته الأولى انتقاد البرجوازية وتسمية شعور الكرامة والمقد لدى الجماهير، تسمية الوعي الطبقي وإجادة تكلل القوى. أما الجيل الجديد فإن رسالته أكثر تعقيداً، وليس واجبكم أن تلوا شئت قراكم لنعم سلطة العمال والفلاحين وصورتها من غزو الرأسمالية وحسب، فذلك يفني أن

- 
- Karl Marx's Capital : An introductory Essay من Lindsay, A.D. (London 1925) ومراجعة Gustav; M. Friedrich Engels (New York من Marxium : The unity of theory and من Meyer, A. 1936) ومراجعة Marxism : An من Parkes, H. practice (Cambridge 1925) Democracy and من Mayo, H.B. autopsy (Boston 1939) An Essay on من Robinson, J. Marxism (New York 1955) من Ryazanoff; D. Marxian Economics (London 1942) Karl Marx ; Man, thinker and revolutionist (New York 1927) Matérialisme et interprétation de l'histoire من Sée; H. ومراجعة Marxisme et humanisme (Paris من Bigo; P. ومراجعة 1927) Humanisme Marxiste (Paris 1957) من Garandy; R. ومراجعة Karl Marx (New York 1930) من Trotsky; L. ومراجعة Laski; H. Marx and Lenin (New York 1927) من Eastman, M. Communism : 1981 - 1927 (London 1927) من

تفعلوه ، وقد فهمتم ذلك حق الفهم ... لقد زال النظام القديم ، كما كان يجب أن يزول ، وتحول إلى أطلال ، كما كان ينبغي أن يتحول . وقد مهدت الأرض ، وعلى هذه الأرض يترتب أن يبنى الجيل الشيوعي الشاب المجتمع الشيوعي . البناء هذا هو شعاركم . ولن تقدروا على تحقيق ذلك إلا إذا تمثلتم العلم الحديث كله ، وأجديتم ترجمة الشيوعية من صيغ وأوامر وتعاليم ومناهج وقواعد جاهزة محفوظة عن ظهر قلب ، إلى شيء ينسق مباشرة عملكم ، فانتخضتم الشيوعية هاديا يرشد نشاطكم العمل كله .

وبعد أن يوضح لينين ضرورة البناء والعمل المستمر في سبيل تحقيق هذا البناء يتناول على وجه التحديد المقصود بالاخلاق الماركسية فيقول «هل يوجد أخلاق شيوعية ؟ ينبغي أن نعم . يزعمون غالبا أن ليس لنا أخلاق خاصة بنا ، وتتهنأ البرجوازية ، في الاغلب ، بأننا نهدم كل أخلاق وفي ذلك خلط يفسوش الافكار ليزرع الاضطراب ، ويبت الضلال في صفوف العمال والفلاحين فبأي معنى ننكر ، نحن الاخلاق ؟ أننا ننكر الاخلاق الذي تبشر بها البرجوازية في دهواها أن الاخلاق مهتقة من أوامر الله ، مع هذه النقطة نقول ، بداهة ، أننا لا نؤمن بالله وأنا نعرف حق المعرفة أن رجال الدين وكبار الملاك المقاريين والبرجوازيين يتكلمون بإسم الله ليكفلوا مصالحهم الاستغلالية ... وكل أخلاق من هذا النوع ، أخلاق مستمدة من تصورات غريبة عن الإنسان ، غريبة عن الطبقات ، نحن لها منكرون . نقول أنها خداع يفسخ العمال والفلاحين ويضمر حشو أدمتهم بما يحقق مصلحة الملاك المقاريين السكار والأساليين ،

ويستمر لينين في ربط بين الاخلاق والنضال البروليتاري فيقول « نحن نقول أن أخلاقنا كلها تستهدف مصلحة النضال الطبقي البروليتاري ، ونهتق من هذه

المصلحة . قام المجتمع القديم على أساس التقابل بين المال جميعا وجميع الفلاحين وبين كبار الملاك العقاريين والرأسماليين . وقد توجب علينا أن نهدم ذلك كله ، وأن نقلب المضطهدين ، وكان من الضروري أن نحقق الاتحاد لتحقيق ذلك . ولم يكن خلق هذا الاتحاد بالامر الذي يوكل إلى الإله الطيب ، لأن هذا الاتحاد لم يكن في وسعه أن يصدو إلا عن المعامل والمصانع إلا عن البروليتاريا المثقفة وقد استيقظت من رقدتها الطويلة ، وغفرتها المديدة ... إن الأخلاق ، إذ نظر إليها خارج المجتمع الإنساني ، لم تكن في رأينا موجودة . وعندنا أن الأخلاق ، كل الأخلاق ، تقبع مصالح النضال الطبقي البروليتاري .

ويمضي لينين في تحديد منازل النضال ، وبيان ما يجب أن يكون في نظره الانتقال من جهاد أصغر إلى جهاد أعظم فيقول : لم يكن من العسير طرد القيصر - لأن أباما قليلة كانت تكفي - ولم يكن عسيرا جدا طرد الملاك العقاريين - لأننا استطعنا تحقيق ذلك خلال بضعة شهور - ولم يكن عسيرا كذلك طرد الرأسماليين . ولكن كان من أكثر الأمور صعوبة وعنا حذف الطبقات . فالانقسام إلى عمال وفلاحين يظل دائما ، وإذا قبع فلاح في قطعة أرضه ، وتملك فائض قمحه ، أى القمح الذي لا يحتاج هو إليه ، لا من أجل نفسه ، ولا من أجل ماشيته ، وغدا الآخرون ، جميع الآخرون ، يحتاجون رغم ذلك إلى الحبز . تحول هذا الفلاح عندئذ إلى مستغل . وكلما أمك هذا القمح وجد من النافع أن يقول : ( ما ذا ينبغي أن يجمع الآخرون ؟ أنهم كلما جماعوا تمكنت من بيع قمحي بشئ أعلى ) . أن الواجب يقضى بأن يعمل الجميع بحسب خطة مشتركة ، على أرض مشتركة ، في معامل ومصانع مشتركة ، وبحسب نظام مشترك . فهل هذا سهل التحقيق ؟ أمكم تدركون الآن أن هذا الأمر أشد صرا منه عندما كان يستلزم

طررد القيصر وكبار الملاك العقاريين والرأسماليين . فن واجب البروليتاريا، هذه المرة ، أن تعيد تربية وتثقيف قسم من الفلاحين ، وأن تجذب إلى صفوفها الفلاحين العمال لتتغى على مقاومة الفلاحين الموسرين ، الذين يشرون من يؤس الآخرين .

و ذلك هو الهدف البروليتارى الذى لم يتحقق بعد ، ولا يمكن أن يتحقق بطرد القيصر ، وطررد الملاك العقاريين الكبار والرأسماليين . وأن تحقيق هذا النضال بالذات هو رسالة النظام الذى ندهوه ديكتاتورية البروليتاريين . ينبغي أن نخضع المصالح جميعاً لهذا النضال ونخضع أخلاقنا الشيوعية لرسالته .

و إن الأخلاق ، في نظر الشيوعية ، تمثل كلها في نظام التضامن المتسق ، ونضال الجماهير نضالاً واعياً ضد المستغلين ، ونحن لا نؤمن بالأخلاق السرمدية ، ونفصح القصص الكاذبة الملفقة في موضوع الأخلاق ، ونرى أن الأخلاق تصلح للرقى بالجمتمع الانسانى إلى أعلى ، والنهوض به للتحرر من إستغلال العمل .

## د - فلسفة بوزانكييت السياسية

يقول بوزانكييت\* في مقدمة الطبعة الأولى لكتابه ، النظرية الفلسفية للدولة ، إن هذا الكتاب عبارة عن ، محاولة ما أعتقد أنه يكون الأفكار الأساسية للفلسفة الاجتماعية الحقيقية ، (١) . ويقول بعد ذلك أنه سوف يأخذ بالنقد والتمحيص والتفسير مذاهب أشهر المفكرين فقط وسيحاول أن يضعها بصورة واضحة وجلية ويرى أن هذا هو كل ما يرجوه ويهدف إليه من كتابه هذا . ويتقد بوزانكييت أن الخط العملي وإن كان يتأثر بالخط النظري وبالأفكار المجردة إلا أن تركيزه سيكون أساسا على الخط النظري وعلى الأفكار الفلسفية المتصلة بالدولة وبالسياسة بوجه عام .

إن النظرية الفلسفية للدولة التي يقدمها بوزانكييت في كتابه هذا يمكن أن نجد أساسها عند أفلاطون وأرسطو وعند فلاسفة محدثين وعلى وجه خاص عند هيجل وجيرين وبرادلي وولاس ، وفي هذا يقول بوزانكييت إن قراء الفلسفة يعتقدون بأن جوهر النظرية المقدمة هنا يمكن أن نجده ليس فقط عند أفلاطون وأرسطو بل عند كتاب محدثين هديدين نخص منهم هيجل وجيرين وبرادلي وولاس (١) . ويرى بوزانكييت أنه وإن كان تابعا في نقاط عديدة لجيرين إلا أن هناك نقطتين أساسيتين تثبتان إستقلاله عنه ، الأولى هي محاولة بوزانكييت تطبيق السيكلوجيا

\* برارد بوزانكييت: فيلسوف مثالي انجليزي مات ما بين عامي ١٨٤٨ - ١٩٢٣ من أهم مؤلفاته النظرية الفلسفية للدولة ، ماهو الدين ، تاريخ علم الجمال ، أسس المنطق .

(1) Bosanquet; B : The philosophical theory of the state. Introduction P. vii.

(2) Ibid : p. viii,

الحديثة على نظرية الدولة خصوصاً فيما يتعلق بالإرادة الحقيقية أو العامة وتفسير العلاقة بين الفلسفة الاجتماعية وعلم النفس الاجتماعي وفي نظرية المحاكاة، والنقطة الثانية تعلق باعتقاد روزانكيت بأن وقت اعتبار إنشاق وتقدير قيمة الدولة من الأفراد قد انقضى وول .

### فهام وشروط النظرية الفلسفية للدولة :

يطالنا روزانكيت في بداية الفصل الأول من كتابه « النظرية الفلسفية للدولة » بما يعبئه بالنظرية الفلسفية والفرق بينها وبين النظرية غير الفلسفية فيقول « إن الاختلاف الرئيس يقوم في أن المعالجة الفلسفية هي دراسة شيء على أنه كلي، ودراسه من حيث هو في ذاته »<sup>(١)</sup> وذلك بخلاف الدراسات غير الفلسفية التي تهتم بالتفاصيل والمجزيات وتهدف إلى أغراض عملية وقضية . إن النظرية الفلسفية يقول روزانكيت « تعالج التأثير للكل والمستمر الموضوعات »<sup>(٢)</sup> كما أنها تهدف إلى تأكيد ماهية الشيء . ووجوده وطلاعه الكلية . وبمعالجة المسألة خلال العالم .

إن للبهنس قد ينظر إلى الومرة من زاوية مختلفة عن الزاوية التي ينظر منها الكيمائي أو الفنان أو عالم النبات . أما الفيلسوف فإنه يحاول أن يرى الومرة بكل معانيها ، على أنها كلمة أو حرف متدرج في كلمات أو حروف كتاب العالم<sup>(٣)</sup> وهذا هو ما نبيه بقولنا دراسة الشيء في ذاته ومن أجل ذاته . وبالتطبيق على

(1) P. 1 - الفصل (1)

(2) P. 1 - الفصل (2)

(3) P. 2 - الفصل (3)

بجال السياسة فإن النظرية الفلسفية التي تتناول الحياة الفلسفية لها طابع خاص  
فتتناول هذه الحياة في ذاتها ومن أجل ذاتها .

ويقول بوزانكيث أن التعبيرات مثل « في ذاته » و « من أجل ذاته » لا يمكن  
أن يكون لها مدلول ومعنى إلا إذا أصطبقت بصيغة الكلية فترى موضعها  
وعلاقتها بالكل الذي تتطوى تحته ، كذلك ترى مركزها في هذا الإطار  
الكلّي الشامل .

إننا نستطيع أن نقول بمعنى ما إنه « ما من إنسان يحيا إلا وتوجد دولة » (١)  
وهذا يعني أنه توجد هناك دائما تجمعات أو ارتباطات أكبر من العائلة . ولكن  
هذا المعنى العام للدولة لا يمكن أن يرضى شغفنا أو يشبع فضولنا بعدد ما نتطلع  
إليه في الشؤون السياسية ، وعليه فإننا نتجه إلى معنى آخر أكثر تحديدا من هذا  
لكن نوظف شغفنا بطبيعة وقيمة المجتمع الذي يندرج فيه الفرد كمضو مترابط  
مع سائر الأعضاء . ويقول بوزانكيث « إن مثل هذا الشغف إنما سوف يوظف  
بواسطة نوعين من الحياة الاجتماعية هما دولة المدينة عند اليونان القدامى والدولة  
القرمية عند المحدثين » (٢) .

ودراسة دولة المدينة الإغريقية سوف تعطينا الملامح العامة والاسس  
الجمهورية لبداية الفلسفة السياسية ، كما أن دراسة الدولة القومية سترينا كيف  
انتعشت الفلسفة السياسية وتطورت إلى أن وصلت إلى مثل هذه الدولة .

وإذا ما نظرنا إلى دولة المدينة الإغريقية في ارتباطاتها بميلاد الفلسفة

---

(1) Ibid : p. 3.

(2) Ibid : p. 3.

السياسية فإنما نجد أمامنا ثلاث نقاط تقدم انتباهنا الأولى : هي نوع الخبرة التي كانت سائدة ، والثانية نوع العقلية التي تتضمنها تلك الخبرة ، والثالثة نوع الفهم أو التفسير التي استخلصها ذلك العقل من تلك الخبرة .

وبالنسبة للنقطة الأولى يقرر بوزانكيث أن دولة المدينة الإغريقية كانت تتماز عن سائر الدول سواء مصر أو فينيقيا أو غيرها في تواجد الشعور السياسي بمعناه الدقيق في خبرة المجتمع الإغريقي بالذات وفيه وحده . فلقد كان الحكم الذاتي *Autonomy* موجوداً ، وكان لهذا الحكم الذاتي قانونه الخاص به وكانت المساواة في الحقوق المدنية والسياسية موجودة ومتغلغلة في صميم الكيان الإغريقي . ولقد ترتب على تلك المساواة أن قامت الثورات والتشريعات التي هزت الإغريق منذ فجر التاريخ تحاول جاهدة أن تعلن سواسية الناس في الحقوق والواجبات . كما ظهرت الروافق السياسية في هذه الآونة ، علاوة على أننا يمكن أن نتلص في صميم الخبرة السياسية الإغريقية إذعان الأقلية لرغبة الاكثرية عن طريق أخذ الأصوات .

ومثل هذا النوع من الخبرة يتضمن نمطاً معيناً من العقلية ؛ وهذه هي النقطة الثانية . ويرى بوزانكيث أنه ليس من المدهش أن تثبت إدانة العلم والفلسفة منذ الميلاد إلى السياسيات ، ذلك أن السياسيات هي تعبير عن العقل الذي ينادى بالعلاقة بين الإنسان والآخرين ، تماماً كما أن الفلسفة والعلم هي التعبير عن العلاقة التي تربط الخبرة الإنسانية برباط كلي متصل . إن العقل الذي يصرف ذاته عملياً على أنه في « كل ، يمكن أن يحرف على ذاته نظرياً على أنه مندرج في نظام كامل للطبيعة . ونخلص من هذه النقطة بأن نمط العقل الذي كان موجوداً في دولة المدينة الإغريقية كان نمطاً كلياً مندرجاً في نظام عام .

أما فيما يتعلق بالنقطة الثالثة الخاصة بنمط الفهم أو التفسير التي استخلصها العقل من مثل تلك الخبرة فيقول بوزانكيث إن مثل هذا الفهم لابد وأن يرجع إلى العقول التي تتأمل فيها<sup>(1)</sup> وهنا عودة إلى فكرة الكلية. ثم يرى بوزانكيث أن الفهم الأساسي ، وأن الفكرة الرئيسية للفلسفة السياسية الإغريقية كما نجهدها منه أفلاطون وأرسطو هي أن العقل الإنساني لا يمكنه أن يتوصل إلى الحياة الكاملة والحقة إلا في مجتمع العقول<sup>(2)</sup> ، بمعنى آخر إن العقل الإنساني لا يستقيم حياته إلا مع العقول الأخرى . ومن ثم يصبح للجمع أو الدولة الأسبقية على الفرد أو العقل ، أو يصبح الإنسان هو المخلوق الذي تشكل من أجل أن يحيا في دولة أو مجتمع . وفي هذا يقول أرسطو ( والنص اقتبس بوزانكيث منه ) : « إن الإنسان هو المخلوق الذي تشكل من أجل الحياة في دولة المدينة »<sup>(3)</sup> .

وبعد ذلك يأخذ بوزانكيث في تفخير هذا الرأي فيقول إن الفكرة الأساسية هنا يمكن أن نفسرها كما يلي : كل جماعة من الأفراد في المجتمع سواء أكانوا سياسيين أو عسكريين أو عمال لهم نمط محدد من العقلية يلائم أعضاء هذه الجماعات ويناسبهم في أداء وظائفهم ، ولكن المجتمع يتكون أساسا من عمل هذه الأنماط من العقول مجتمعة ومتراصة بعضها ببعض الآخر ، وينبع عن هذا الترابط بين أنماط العقول المختلفة خبير المجتمع . وهذا الترابط أو التفاعل ينتج تأثيراته ، إذ أن كل عقل فردي لن تكوّن له قيمة إلا في ضوء كل العقول التي يتفاعل ويرتبط معها ، كما أن كل عقل ترسم له كفاءاته وصفاته ونمطه تحت تأثير هذا التفاعل

---

(1) Ibid , p. 5.

(2) Ibid , p. 6.

(3) Ibid , p. 9.

والترابط الكلي ، وينتج في النهاية أن كل عقل هو مرآة للجتمع كله أو انطباع به من زاويته الخاصة ،<sup>(١)</sup> .

السنا هنا أقرب من جوهر الفكر الليبنزي الذي يقرر بأن كل مواد مرآة تعكس العالم من زاويتها الخاصة ؟ حقا نحن أقرب هنا إلى فكر لينتز ونظريته في المواد من أي فكر آخر ، ولا غرابة في هذا فربما يكون بورانكيث قد أطلع على لينتز خلال طوافه الكبير بالفكر الألماني بوجه عام ، والحق أنه رغم هذا التقارب الظاهري بين الفكر البورانكيث واللينتزي إلا أن ثمة اختلافات رئيسية بين هذين الفكرين نابعة من الموقف الميتافيزيقي الذي وقفه كل منهما والاتجاه الفلسفي الذي اختطاه لنفسيهما ، فبينما يمثل لينتز اتجاهًا توفيقيا يجمع فيه التجربة إلى التصوف إلى العقل جنبًا إلى جنب نجد بورانكيث يمثل الثمة في المثالية المطلقة لا يعير اهتمامًا للتجربة والتجريب ، ولا يقيم وزنا للحواس والادراك الحسي ، كذلك سنجد على خلاف لينتز يهاجم المذاهب الواقعية والبراغماتية ، تلك المذاهب التي أخذ لينتز بحزم منها وأدخلها في نظامه الاستمولوجي والميتافيزيقي علاوة على أن المواد وهو جوهر بسيط ، والبساطة هنا تعني عدم التركيب ، أساس لفلسفة لينتز ، فه تتكون الأشياء واه مواد أعظم - ولا نجد مثل هذا التفكير فيما يتعلق بالعقل عند بورانكيث - فلا تركب عنده المقول فتكون الأشياء ، كما أننا لا نجد نصا صريحا عند بورانكيث يقرر بأن الله هو العقل الأعظم ... ولا يمكننا الآن أن نقرر أن العقل الأعظم عند بورانكيث هو المطلق. ثمة اختلافات أطولوجية وميتافيزيقية وأستمولوجية بين العقل وبين المطلق.

ولكن لنا أن نسأل الآن السؤال التالي : وكيف يكون كل عقل مرآة للجموع كله أو أطلعاب به من زاويته الخاصة ؟ هل يكون ذلك لأن الإنسان يولد وعقله صفحة بيضاء فينقش عليها كل شيء عن طريق الحواس والتجربة ومن ثم ينطبع بالجموع وبالعالم كما يقرر ذلك لوك وهيوم ؟ أم يكون ذلك على هذا النحو لأن الإنسان يولد وعقله مزود فطريا بالمعارف كما يقرر ذلك ديكارت والعقليون بوجه عام فيكون العالم منطبعيا في الادم منذ الميلاد ؟ أم أن الامر يكون جماعيا بين هذا وذاك بالمعنى الليبنزي فيكون العقل مزود فطريا بالمعارف وتشير تلك المعارف الكامنة في العقل والفطرية فيه المثبتات التجريبية الخارجية فتخرجها من معارف بالقوة إلى معارف بالفعل ؟ ... الواقع أن بوزانكي لا يوافق هذه الآراء جميعا... إنه العقل مرآة للجموع كله أو أطلعاب به لأن العقل الفردي عنده لاعمى له إلا في إطار جميع العقول ومن ثم فهو انعكاسي يعالج هذه التقطع من زاوية مختلفة تماما تتفق مع اتجاهه الميتافيزيقي العام وهي أن الحقيقة هي الشكل وأن الجزء لاعمى له إلا في هذا الإطار السكلي العام :

هكذا استقت الفلسفة السياسية أصولها من دولة المدينة الإغريقية ، ومن خلاصة الفكر السياسي عند اليونان ومسح مرور الزمن أصبحت دولة المدينة الإغريقية شيئا تاريخيا مر وانتهى ، فلقد تضررت الفلسفة الاجتماعية والسياسية اليونان ، وبالتالي فلقد تضررت النظرة إلى دولة المدينة مع تنهد هذه الفلسفة . ولقد أصبح اتجاه المفكرين منذ هذا التاريخ المتيق إلى وقت قيام الدولة القومية الحديثة فيما يتعلق بالحياة والسلوك منصب في قالب نظرية أخلاقية مرتبطة بالدين وباللاهوت وبالتشريع . ولقد أصبح الفرد داخل هذه الدائرة الأخلاقية والدينية يطلب الحياة التي تحقق له الرضا بنقض النظر عن المجتمع الإنساني . ولقد تباعد

المفكرون السياسيون عن فكر أرسطو وعن دولة المدينة ، وقبل البعض الآخر الفكر الأرسطي أو جوهره على الأقل ، ووفق الآخرون بين أفكاره وأفكارهم إلا أنه يمكننا القول مع بوزانكيث بأنه من القرن التاسع إلى القرن الخامس عشر بدأت فكرة الدولة القومية في أوروبا الحديثة تنتشر وتزدهر وفي أواخر هذه الفترة وبعبءا وعلى وجه التحديد في القرن السابع عشر تيقظ الشعوب القوي عند الإنجليز وعند غيرهم ، كما حاد التأمل السياسي بمحضه الدقيق مرة أخرى إلى سياسيات أرسطو بعد أن كان قد انقطع لفترة طويلة<sup>(١)</sup> .

ويزو بوزانكيث لإحياء المعنى الفلسفي الحقيقي في مصطلحات محددة للتقاليد التشريعية إلى القرن الثامن عشر ككل ، وخصوصا إلى جان جاك روسو ، ذلك أن روسو قد وقف في منتصف الطريق بين هوبز ولوك من جهة وبين كانط وصيجل من جهة أخرى . ويرى بوزانكيث أن الفكر الإغريقي قد أضاء الطريق السياسي بإسهامات طيبة ، ويرى بوزانكيث أن الفكر الإغريقي قد أضاء الطريق أمام روسو وقاده ... نحو الاتجاه الصحيح<sup>(٢)</sup> ، ويرى بوزانكيث أن الفكرة التي نعلمها جميعا عن الإنجيلية الجديدة العقد الاجتماعي ليست منسجمة مع هذا الذي سبق أن قلناه ويبدو أن روسو قد قدم هذه النظرية من روح العصر ومن روح الثورة الفرنسية في ذلك الوقت متطابقا مع الحقيقة القائمة . بأن الوصل العظيم يعمل بأفكار عصره وينيد خلقها ، ولكنه عندما يمدد خلقها فإنه يذهب إلى ما وراء العقل المادي<sup>(٣)</sup> .

---

(1) Ibid : pp. 10-11.

(2) Ibid 12.

(3) Ibid 13.

ويفرد بوزانكيك بعد ذلك فصلاً بأكمله يعرض فيه لأفكار مل السياسية وهربرت سبنسر وبنام ولكنه يعود في الفصل الذي يليه وينقد هذه الأفكار والنظريات واصفاً إياها بأنها نظريات المرحلة الأولى ، وذلك لأن هذه النظريات جميعاً تركز على الفردية Individualism ؛ وتختلف على هذا النحو عن التركيب الاغريقي ، فنظريات المرحلة الأولى يقول بوزانكيك لم تقف في نفس المرتبة مع نظريات المفكرين الاغريق... تلك التي رأت الوقائع العظيمة بنقاء وكلية في الرؤية ،<sup>(١)</sup> وليس لها ذلك الخط الكلي المترابط الذي رأيناه عند مفكرى اليونان . . لأنها نظريات نظرت إلى الانسان وهو في حياته المادية يأكل ويسهر ويسافر متكبداً معاق السفر وليس نظريات تنظر في المنطق الاجتماعي أو التاريخ الروحي أو الخط الكلي الذي يقف وراءه .

ويتناول بوزانكيك آراء جان جاك روسو الذي قلنا عنه أنه أسهم لإسهامات طيبة في الحقل السياسي ، يأخذ في تحليل عقده الاجتماعي وبحث آرائه ، ويرى بوزانكيك أن كتابات روسو السياسية تتخللها الروح الكلية ، فنحن نجد عنده أن دجوه المجتمع الانساني يكون من الذات العامة التي تتمتع بالارادة وبالحياة التي تشبى وتمارس خلال المجتمع من حيث هو كذلك أو خلال الافراد في المجتمع من حيث هم كذلك ،<sup>(٢)</sup> . ويقول بوزانكيك بعد ذلك مباشرة أن حقيقة تلك الذات العامة في مجال الكل السياسي تبدى لنا في صورة ما يسمى بالارادة العامة General Will ثم يقتطف بوزانكيك من روسو مقتطفات كثيرة تسمي كلها في نفس الاتجاه الكلي الذي ينظر إلى الانسان الكلي على أنه المكون

(1) Ibid : ch. iv. p. 78.

(2) Ibid : p. 87.

لدولة ، ذلك الإنسان الذي يجمع الإرادة العامة وليست منفعة الخاصة ، بمعنى أن الإنسان الذي يكون الدولة هو الإنسان الأخلاق الذي تتغلغل فيه الإرادة العامة ، وترتفع إلى مستوى أعلى ، وتبلغ فرديته الأصلية المرتبطة بالكل المعنوي إلى حد الارتفاع إلى الوحدة الكاملة مع الكل الاجتماعي .

لقد رأى روسو أن الإنسان يولد حراً ، ولكن تلك الحرية التي يولد بها هي حرية طبيعية شأن الإنسان فيها شأن الحيوان ، بالقانون الاجتماعي يصل الإنسان إلى الحرية المتحضرة التي يكتسب منها معنى الإنسانية الحقة ،<sup>(١)</sup> ومن ثم تصبح الدولة المتحضرة عند روسو هي تجسيد الحرية الأخلاقية ،<sup>(٢)</sup>.

لقد تناول بوزانكيث حتى الآن تحديد النظرية الفلسفية للدولة ، وسأول أن يتلمس إرغاصات هذه النظرية في الفكر السياسي الاغريقي القديم مركزاً على دولة المدينة مستخلصاً منها بدايات الفلسفة السياسية من ناحية نوعية الخبرة التي كانت سائدة ونوعية العقلية التي تتضمنها تلك الخبرة ثم نوع الفهم أو التفسير التي ربط فيها العقل بين تلك الخبرة وبين نمط التفكير السائد ثم أنتقل مع انتقال الفكر السياسي من دولة المدينة إلى الدولة القومية فكرتين رئيسيتين هما الإرادة العامة والحرية .. وقبل أن نتناول الإرادة العامة والحرية بالتحليل ، وقبل أن نعرض لخلاصة فكر بوزانكيث في هاتين النقطتين ، نود أن نقول إن الخطأ الكلي يسير وراء فكر بوزانكيث السياسي من البداية إلى النهاية وأن أي خطأ آخر غير كلي إنما يعود عنده لما يسميه بنظريات الوهلة الأولى الساذجة المأبرة .

---

(2) Ibid : p. 93.

(3) Ibid : p. 93.

## الارادة الحقة والحرية :

يتناول بوزانكيث في فصل بأكمله الإرادة الحقيقية عند روسو ويخلص من هذا الفصل إلى التمييز بين الإرادة العامة General Will وبين إرادة المجموع The will of all ، فيبيننا إرادة المجموع لا تمدو أن تكون مجموع الإرادات الخاصة ، <sup>(١)</sup> والفردية كأسوات الناخبين مثلا ، فإتأ نجد الارادة العامة تتضمن فكرة الوحدة العضوية . إن الارادة العامة عندما تتغلغل في فرد ما فإنها تخلصه من وحدانيته وعزله وانفصاله ، وترفعه إلى مستوى يمكنه من الارتباط العضوي بالمجتمع . وهنا يقول بوزانكيث في الفرق بين الإرادة العامة وإرادة المجموع ، إن التمييز بين ذلك التجمع من الإرادات وبين الإرادة العامة التي تبغى الخير أو الاهتمام العام يرتكز على التفاضل الأساسي بين مجرد التجمع وبين الوحدة العضوية ، <sup>(٢)</sup> ويقول بوزانكيث أن هذا أيضاً يمكن أن نجده في المنطق فهناك الحكم الجمعي والحكم العام والفرق بينهما واضح لدى المنطقيين .

ويتناول بوزانكيث بعد ذلك مفهوم الحرية ويرى أن الفلاسفة والمفكرين قد اختلف مفهومهم للحرية إختلافاً كبيراً ، ولكنه أخذ بمفهوم روسو القائل بأن هناك نوعين من الحرية الأولى هي الحرية الطبيعية وهذه هي حرية الذات الانسانية التي نحيا تماماً بدوافعها الطبيعية وثانية هي الحرية المتحضرة أو الحرية الأخلاقية وهذه هي حرية الذات المنوية أو العاقلة . وذهب إلى أبعد من ذلك فقال إن الحرية هي تحقيق الذات الحقة وهي أن نحيا أفضل حياة لنا ونكون نحن والكل واحداً . يقول بوزانكيث ( إن الحالة الكاملة للحرية هي تلك التي نحقق فيها

(1) Ibid, ch: p. 104.

(2) Ibid : p. 105.

أنفسنا بأكل ما يكون<sup>(١)</sup> ويضع ذلك بقوله : إن الإرادة الحرة هي تلك التي تريد ذاتها ،<sup>(٢)</sup> ومن هنا أن الإرادة الحرة يجب ألا تكون طبيعية وإنما تكون مثالية ومنسوبة ومعلقة .

ويرى بوزانكيث أن على الدولة أن تقوم بمهمة تحرير الذات العالقة من أغلالها وتقيدها التجريبية ( وبوزانكيث هنا يستخدم تلك التسمية التي أطلقها كانط بين الذات التجريبية والذات المعقولة ) أو بمعنى آخر يرى أن على الدولة أن تحقق حرية الذات الحسوية أو المعنوية وذلك لارتباطها ولو بالقوة عن الذات الطبيعية المنزوعة والمنفصلة والأيانية ، ومن هنا تأتي فكرة القصر ، وهذا القصر يرى بوزانكيث والذي تفرغه طينا الإرادة العامة ما حصر إلا المطلب الذي تفرغه ذاتا الحق على ذاتها الدنيا النبتة فصل بها إلى الحرية الحقيقية ، تلك الحرية التي ترتبط كما قلنا بالذات الحسوية لا الطبيعية ، وبالتالي المسألة لا التجريبية ، وبالذات الكلية لا بالذات المنزوعة ، وعن هذا القصر يقول بوزانكيث في نهاية الفصل السادس من هذا الكتاب ، وهذا التوحيد بين الدولة وبين الإرادة الحقيقية الفرد الذي يريد من حيث كونه كائنا معقولا أم لا فهو القصر الحقيقي القصر السياسي ،<sup>(٣)</sup> بمعنى آخر فإن القصر السياسي يمكن تسميته هنا على أنه ذلك القصر الذي تفرغه إرادتنا الحقيقية من حيث كونها نابعة عن ذات معلقة ، وذلك لكي نوحّد وتربط بين الدولة وبين الإرادة الحقّة في رباط كلي موحد .

وبفرد بوزانكيث الفصل السابع بأكله ليرينا بعض التوجيهات الخاصة

---

(1) Ibid : ch. vi, p. 136.

(2) Ibid : p. 136.

(3) Ibid : ch. vi, p. 144.

الحقيقة أو العامة ، ويقول ، إنني سأساعد القراء في هذا الفصل في فهم تصور الهوية أو المجتمع من ناحية ، ولإرادة الفرد العامة التي توجد في عظمين ناحية أخرى (١) ، بمعنى آخر سيحاول يوزانكيه في هذا الفصل أن يوضح لنا كيف تتحد الإرادة العامة الحقبة البتة عن الهوية مع إرادتي العامة الثانية من عقل ، فيقول إن الحكم الثاني لا يمكن تحريمه إلا إذا أقتصر القصر قائما خارج الفرد ، أي إلا إذا تجاوز الفرد الظاهر فريده ، وأصبح أكبر من ذاته للتميزة التامة ، بمعنى آخر إلا إذا اتحدت إرادته مع الإرادة العامة الحقيقية . وهنا يقول يوزانكيه إننا سوف نرى أنه معظم النظريات الطيبة والنجاروب الكبيرة قلصت على النظرة أو العقيدة القائلة بأن القامات العامة أو الشخص الأخلاق في المجتمع هو أكثر حقيقة من الفرد الواحد الظاهر . وهذا هو ما عنيته حينما قلنا بأن إرادتي لا تكون كاملة وكافية إلا إذا ابتعدت عن التوافيق الطيبة وأصبحت صورة ومثيرة وملائمة واتحدت في النهاية بالإرادة العامة الحقيقية .

وبمعنى يوزانكيه في تحريمه فيقول ، إن غرضنا هو أن نقرر ماذا نعني من قولنا بأن الإرادة تتحد في الهوية أو في المجتمع وفي القانون والظلم ، وكيف يمكن الفرد - كما نعرفه - أن يتحد بهذه الإرادة ، (٢) .

ويرى يوزانكيه أن القول تتحد فيما بينها كما تتحد الملاحظات في المجتمع . ويرى أن هناك فرقا بين المبدأ والظلم من حيث نوع العقيدة التي تسيطر على هذا أو ذاك ، فبينما المبدأ ليس إلا تمسكاً بكون التنظيم ( كالإشياء مثلا ) تنظيماً تسري فيه الإرادة العامة ، بمعنى آخر إن إرادة المجمع وهي إضافات متعددة هي طابع

(1) Ibid . ch. vii, p. 165.

(2) Ibid : p. 166.

المحدد ، بينما الإرادة العامة وهي كلية طابع الشيء المنظم ، والنتيجة التي يخلص بها بوراكييف من هذا التفسير هي ..

« أن هناك ارتباطاً بين البناء المنظم للمقول وبين البناء المنظم للجممع ، بل وأبعد من هذا فإن المقول والمجتمع هما نفس البناء أو الفسيح ، منظورا إليه من وجهتي نظر مختلفتين » (١) .

ويستج عن هذه النتيجة البوراكيتية ما يلي :

١ - أن كل جماعة اجتماعية هي ظاهرة ممتدة لمجموعة من الأساق العقلية المتفاعلة .

٢ - أن كل عقل فردي هو نسق من هذه الأساق المتفاعلة مع تلك الكلية التي نجدما في الجماعات الاجتماعية .

٣ - أن الشكل الاجتماعي - عقل الرغم من أنه متضمن في كل عقل - لا يستمد حقيقته إلا من كلية المقول الموجودة في المجتمع منظورا إليها على أنها نسق متحد ومترابط .

وبعد هذا التحليل يعود بوراكييف فيقرر أن حقيقة أي فرد أكبر منه وأوسع من فردية المنعزلة ، إذ إرادته ليست كلية ولكنها تتضمن الكلي وترتكز عليه ، (٢) .

---

(1) Ibid : p. 158.

(2) Ibid : ch. VII. p. 168. !

### غاية الدولة وحدود فعلها : الحقوق والواجبات

إن الغاية القصوى للمجتمع والدولة والفرد يقول بوزانكيث ( هي تحقيق الحياة الاحسن ) ، ويجب ألا تأخذنا الحيرة عند تحديد هذه الحياة الاحسن ، لأن اعتقادنا كله منصب على المنطق الاساسى للطبيعة الانسانية من حيث هي حافلة (١) ومعنى هذا أننا يجب أن ننظر إلى هذه الحياة الأفضل أو الاحسن من زاوية عقلية ومعنوية وشعورية ، وليس من زاوية طبيعية جزيئية مادية ، وذلك لأننا طبقا لنظر البوزانكيث - لن تتمكن من الوصول إلى الكلية من خلال الجزئيات المادية أو المنافع المبهمة المشتتة والفرادى . وفى هذا يقول بوزانكيث بكل وضوح سائرا فى هذه الاتجاه ، والآن فإيه من السهل أن نعرف أن هذه الحياة الاحسن يمكن أن تتحقق فقط خلال هذا العمور - وسيط كل الاشباكات - والنمط الحقيقى الوحيد لكل فى الخبرة . وعلى هذا النحو تكون الحياة الاحسن متحققة فى العمور ، ذلك الذى يستطيع أن يمثل هذه الحياة وأن يندوفا وهو فى تيار الخبرة الجارف ، ووسط معترك الحياة المترابطة والكلية .

ولكن أليس لنا أن نقرر هنا بأن كل شعور سواء أكان شعور هذا الانسان أو ذاك هو فردى أو متصل بالاجسام ؟ هنا يجيب بوزانكيث بأن العمور الذى استغل وانزل ليس موجودا على الحقيقة ، إن الشعور لا يوجد إلا إذا كان أكبر من ذاته ، أعنى إلا إذا خرج عن انفراديته وانفراديته واتحد فى وحدة أخرى . إن الشعور لن تكون له حقيقة بدون هذا الارتباط بما هو كلى وطام .

ولكن ألا ينحرف هذا الشعور المنزول أو ذاك عن خط السير العام والكلّي ، فيجعل من راحته وطمأنينته ومنافعه أهدافه الوحيدة ، ضاربا عرض الحائط بالعموم العام ؟ يجب بوزاكيت هنا نعم قد يحدث هذا ، وإذن فلا بد أن يكون في الدولة قوة تجبر تلك الذات الأنانية على التراجع والرجوع إلى الذات الكلّية الحقيقية ، ومن ثم نجد بوزاكيت يقرر أنه لا بد أن يتوفر في الدولة عنصر القوة لكي تقوم بهذه المهمة ، مهمة تحرير الذات الطبيعية من أدرانها المادية النفعية والارتقاء بها إلى مرتبة الذات العاقلة ذات الشكل والمضمون الكلّيين . يقول بوزاكيت ، والمجتمع كوحدة منتظمة منتظمة ، تمارس الضبط على أعضائها خلال القوة المطلقة ، هو ما أعنيه بالدولة <sup>(١)</sup> . ونخلص من هذا النص إلى أن عنصر القوة مطلوب للدولة لكي تمارس الضبط على المنحرفين ، ولكي تتحقق ضبط الأفراد ضبطا اجتماعيا وسياسيا .

ويرى بوزاكيت أن الفرد لا يمكن أن يكون ولاءه إلا لدولة واحدة يكون حاضرا لها ولقوانينها ، وهذا يقرره بوزاكيت بصراحة وبقوة في النص القائل بأن كل فرد في الحياة المنحصرة يجب أن ينتمي إلى دولة واحدة ، وإلى دولة واحدة فقط ، <sup>(٢)</sup> والسبب في هذا يقول بوزاكيت هو أن السلطة لكي تكون مطلقة يجب أن تكون فردية <sup>(٣)</sup> وما قامت هذه السلطة تجد أمامها أفعالا مادية فيجب أن تمارس القوة لمنع الردء منها ، بمعنى آخر يجب أن تصف الدولة بالقوة الزوحميا في تكوين السلوك ، ولكي تزيل العوائق أمام تحقيق الهدف الاسمي أو الغاية القصوى وهي الوصول إلى الحياة الأحسن .

---

(1) Ibid : p.172.

(2) Ibid : p.173.

(3) Ibid : p.175.

أما بخصوص فعل الدولة فإن بوزانكيك يتحدث عن هذا الفعل من زاويتين ،  
الزاوية الأولى يتناول فيها فمسل الدولة على أنه محاولة الوصول إلى الحقوق ،  
والزاوية الثانية يتناول فيها فعل الدولة على أنه نوع من العقاب .

وفي الزاوية الأولى يقول بوزانكيك : إن الحق له دلالات شرعية وأخلاقية (١)  
وتلك الدلالات الشرعية والأخلاقية تدعم بالقوانين . ويرى بوزانكيك أن  
هناك لسقان من الحقوق ، النسق الأول هو نسق الحقوق من وجهة نظر المجتمع  
كله ، والنسق الثاني هو نسق الحقوق من وجهة نظر الأفراد ، وبالنسبة للنسق  
الأول ، فإننا نرى بوزانكيك يصفه بأنه : كل عضوى للحالات الظاهرية الضرورية  
للحياة العقلية ، (٢) وفي هذا النسق لا يرى الإنسان المتحضر شيئا إلا النظام الذى  
يتغلغل فى صميم الحياة ، ويرى شرعيته وأخلاقيته وكيته .

وفي النسق التالى المتعلق بنسق الحقوق من وجهة نظر الأفراد يقول بوزانكيك  
أن هذا النسق يتعاق بالحدوث الخارجية - المدعمة بالقانون - والمتعلقة  
بوضع الفرد فى المجتمع .

ويرى بوزانكيك أنه من المعتاد أنه يقال أن كل حق يتضمن واجبا ، كما يرى  
أن هناك تفسير خاطئ بالنسبة للواجب وهو أنه ما يجبر عليه الفرد أو ما يفرض  
عليه . أما التفسير الصحيح للواجب فهو أنه الفرض أو الهدف الذى تسعى  
بواسطته إلى تحقيق الحياة الأحسن .

---

(1) Ibid : p. 188.

(2) Ibid : p. 189.

والوصول إلى الجنوق يلزم أن تمارس الدولة القوة والقوة العظمى يمكن أن تمارس على الطبيعة الإنسانية بالاثابة وبالعقاب معا<sup>(١)</sup>. وهنا نأتى إلى الرواية الثانية التى يتناول فيها بورانكيث فعل الدولة هل أنه نوع من العقاب . وقبل أن تتناول العقاب ، وقبل أن تتدبره ستتناول الاثابة . وبورانكيث يقول فى هذا الصدد أن الاثابة تلعب دورا حيويا ، وتشارك مشاركة ضئيلة فى القوة العامة للمجتمع ، وفى بلوغ الذات إلى مرتبة الكلية والوحدة . فلقد كانت الاثابة عند اليونان القدامى بمثابة تصحيح الروح العامة على الروح الانانية .

أما بالنسبة إلى العقاب فهى بورانكيث أن تأثيره أشد . وهناك فى المذهب البورانكىثى ثلاثة أنواع من العقاب :

١ - عقاب اصلاحى punishment as reformatory وهو يرى أن المواطن المخطئ هو كالمريض تماما يحتاج إلى علاج وإلى إصلاح .

٢ - عقاب جزائى punishment as retributory وهذا النوع يوقع الجزاء على كل من خرج عن قوانين المجتمع .

٣ عقاب معوق أو مانع punishment as deterrent وهذا النوع يمنع أو يعوق الفرد الذى أخطأ ، من الوقوع فى الخطأ مرة أخرى .

والخلاصة يقول بورانكيث هى أنه القسر أو العقاب أو القوة ماهى إلى ممارسة للإرادة العامة ، ومحاولة للارتفاع والارتقاء بالذات التجريبية الطبيعية النفعية إلى الذات الكلية العامة العاقلة . إن كل فعل للدولة يقول بورانكيث هو أساس ممارسة الإرادة ، الإرادة الحقيقية ، أو الإرادة العقلية التى يقول عنها المنطق

من حيث هي كذلك»<sup>(١)</sup> ومن هذا يخلص إلى أن كل فصل للدولة سواء أكان متضمنا في نسق الحقوق أو كان داخلا ضمن نسق العقاب هو ممارسة للارادة الحقيقية الكاملة.

### النظم السياسية وغير السياسية :

إن ما يهنا الآن هو أن تتبع التفكير بورانكيي فيما يتعلق بالنظم السياسية وغير السياسية . وأول ما يقابلنا في هذا الصدد أن بورانكيي يتحدثنا مع الخط العام لفلسفته ، ولجوهر تفكيره يعتبر تلك النظم أفكارا أخلاقية ، ولنتقرب الآن عن كتب لزي جوهر تفكير بورانكيي في هذا الصدد.

يقول بورانكيي : إن العلاقة بين أي عقل وبين عقل المجتمع يمكن مقارنتها بالعلاقة بين فهمنا لموضوع واحد وبين رأينا عن طبيعة الشكل ،<sup>(٢)</sup> ومعنى ذلك أننا حينما نعالج العقل الانساني نعالجه وهو في ارتباط بالمجتمع وبالدولة ، ولا نعالجه منفردا ومنزلا ومستقلا.

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن المبادئ التي تؤسس المجتمع واقعية وفكرية ووظائية ، وهذه الواقعية والفكرية والوظائية تتحد كلها فيما يسمى بالنظم . ومن هذا نخلص إلى أن النظم ذات طبيعة متحدة تجمع بين الواقع والفكر والناية . ويقول بورانكيي بعد هذا أنه ليس من الضروري أن تنعقب بالفحص والتحليل الظواهر الخارجية للنظم كوقائع ، ولكن ما يهنا هو أن تنعقب الطبيعة السامية

(2) Ibid : p. 215.

(1) Ibid : p. 277.

لهذه النظم على أنها أفكار لما غايات ، أى تتمب تلك النظم على أنها أفكار مثالية .

إن أى تنظيم قد يقوم بدون قانون أو تشريع أو قد يجرى نتيجة الإرادة العامة . ولكن نعمة أمر يجب أن نعزمه فى الحساب ، وهو أنه مما كان من هذا الأمر أو ذاك فإن كل تنظيم إنما يؤسس لكي يحقق غرضا أو غاية عامة معينة ، ومادام يحقق غرضا أو غاية معينة ، فإنه يشير إذن إلى شيء كل لا إلى شيء فردى ، ذلك لأنه يتضمن غرضا أو شعورا لا كثر من عقل واحد ، (٢) . بمعنى آخر إن العقل المتضمن هنا ليس عقلا فرديا وإنما عقل اجتماعى .

ويعنى بوزانكيت فى تحليله فبرى أن العائلة نظام أخلاقى وأن الملكية تنظيم يخلق ، وهما ناهمان عن العقل . كما يفسر الجيرة بأنها عنصر عقلى أيضا وهبارة عن تنظيم أخلاقى ، كما أن الطبقة هى الأخرى عنصر من عناصر العقل ، ويتناول فى هذا الصدد للطبقة الصغيرة ويهبر إلى متضمناتها الأخلاقية .

ويرى أن الدولة القومية هى التنظيم المريض الذى يحتوى على خبرة عامة لازمة للحياة العامة . وهذا ما يجعلنا نعرفها على أنها ذات قوة مطلقة أهل من قوة الأفراد (٣) .

ولما كانت الدولة القومية تنظبا ، فيلزم أنه لا يوجد للفرد الواحد إلا دولة واحدة . والدولة القومية ذات طبيعة أخلاقية ، لأنها بقواها المختلفة . ولإيرادتها العامة ، تمسب الذات الانانية على الارتفاع والموحتى تصل بها إلى الذات الكلية العامة .

---

(2) Ibid : p. 598.

(1) Ibid : p-p 568.

يقول بورانكيث ، والدولة القومية كفكرة أخلاقية هي عقيدة أو هدف بل ويمكن القول بأنها إرسالية ، (١) تقوم بالتبشير وتنادي بانجاح الهدى .

وبعد أن يتناول بورانكيث الأسرة والملكية والجيرة والطبقة والدولة القومية ، ويرى فيها جميعا أنها نظم أخلاقية وفكرية نحمده لا يتوقف عند الدولة القومية ، وإنما يتخطاها إلى الإنسانية بوجه عام . وما لاشك فيه أن الإنسانية وهي عالم الكائنات العاقلة التي نمر وجه البسيطة ، والمدركة على أنها وحدة (٢) لا بد أن يكون لها شأنها في فلسفة كفلسفة بورانكيث . ولذلك فهو يقرر أن الفلسفة الكاملة لا يمكن أن تقف عند الدولة دون أن تمتداه إلى الإنسانية ، وهي الفكرة العامة جدا ، ويرى بورانكيث أن فكرة الإنسانية يجب أن تظهر لكي تسيطر على الدولة ولكي ترتفع عليها ، ولكي تجمع الأغراض والإمكانات المتعلقة بالحياة الإنسانية ، بفكرة الإنسانية فكرة كلية وعامة (٣) .

وفي رأي بورانكيث أن فكرة الإنسانية ليست مترادفة مع النوع الانساني ، كما أنها لا تتساوى مع النوع الانساني من حيث هو تجمع ، إن فكرة الإنسانية هنا ليست جمعا لأفراد أو لأعداد من الجنس البشري ، وإنما هي أكثر كالا وكمية من هذا . وفي هذا يقول بورانكيث ، إن فكرتنا عن الإنسان لم تتكون عن طريق الإحصاء الساذج ، ولكن تكوّن عن طريق قانون يفسر الوقائع الأدنى كالا وترابطا بواسطة وقائع أكثر كالا وإرتباطا (٤) . وبديهي أن

(1) Ibid p.p. 568

(2) Ibid : p. 593.

(3) Ibid : p. 305.

(4) Ibid : p. 306.

فكرة الانسانية ليست مترادفة مع فكرة النوع الانسانى الذى يكون مجتمعا ما .  
إذ أن فكرة الإنسانية أعم وأشمل وأكثر ارتباطا وعقلية من هذا المجتمع  
أو ذاك .

ولقد وصلنا الآن مع بورانكيك إلى تحليله للنظم مبتدئين بالمعائلة ثم الطبقة  
ثم الدولة ثم النوع الإنسانى ثم الانسانية على أنها أفكار متوالية تتتالى على هذا  
النحو طبقا لدرجة نضجها وكماها وكليتها ، فالطبقة أكمل من المعائلة والدولة أعم  
من الطبقة ، والنوع الانسانى أشمل من الدولة ، إذ النوع الانسانى أعظم من  
الدولة ، وفكرة الانسانية أكثر كمالا وترابطا من فكرة النوع الانسانى . ولقد  
وأينا بورانكيك يتناول هذه الأفكار جميعها من وجهة نظر مثالية فكرية خالصة .  
ولهم الآن هو إلى أين يصل فى هذه المتوالية ؟ وما هى نهاية المطاف لهذه الرحلة  
الفكرية المثالية المبتدئة من الفرد أساسا والمتدرجة إلى المعائلة وإلى غيرها من النظم  
المتفاوتة ؟ هنا يجب بورانكيك ، إن نهاية المطاف ليست هى الدولة أو النوع  
الإنسانى أو حتى فكرة الإنسانية ، إن العقل الانسانى يستمر فى التحرك لى  
يربح التناقض ولكى يشكل عالمه وذاته فى وحدة أعلى ، وتظل الروح أو النفس  
تنتقل على هذا النحو وتفتح على المجتمع بالفن والدين والفلسفة التى يرى  
بورانكيك ، أنها دم المجتمع ، (١) .

السنا هنا أمام تفكير هيكل خالص ؟ السنا هنا أمام مبدأ التناقض أساس  
الديالكتيك الهيكل ، ذلك الديالكتيك الذى لا يتوقف فيه العقل عن طريق  
إزاحة التناقض لى يصل إلى المطلق ؟ يجب أن نقرر بصراحة أن هذا الذى  
أورده بورانكيك عن مبدأ التناقض وعن تحرك العقل الإنسانى ، وعن تفتح

الروح على المجتمع بالفن والدين والفلسفة ، هي أفكار هيكلية من الطراز الأول بل هي أساس وقلب الديالكتيك الهيجلي .

وقبل أن ننقل من هذه النقطة ، نود أن نشير هنا إلى فكرة هامة وهي أن بوزانكيك ينتقل هذه العقل من الأسرة إلى الطبقة إلى الدولة القومية ... وهكذا باحثا عن الكمال والتنام والكلية ، منجبا عن طريقه التناقض الذي يكمن بينها هادفا إلى الوصول إلى أقصى درجات الكمال والكلية ، هذا العقل هو الأساس وهو الأصل . إن العقل هو الأساس وهو الأصل وحركته الداخلية الفكرية هي التي ينتج عنها كل هذه الفروع . إن بحث العقل عن وحدة أعلى جعلته ينتقل - في حركته داخلية فكرية أصلية - من ذاته كذات عامة إلى ما هو أشمل وأعم وأكمل ولذلك هو الأساس . ولذلك فنحن نجد بوزانكيك ، وفي نهاية كتابه هذا ، وبالتحديد على المجال السياسي وحده يقول : إن حكم الذات هو أساس الحكم السياسي ، (١) .

نحن هنا أيضا أمام الديالكتيك الهيجلي . أمام حركة العقل الداخلية التي ينتقل فيها من فكرة إلى أخرى حتى يصل إلى الكمال ... إلى المطلق ... إلى التنام .

والواقع أن بوزانكيك تأثر في فلسفته السياسية بهيجل وروسو على وجه خاص . ويرى بوزانكيك تأكيداً لهذا الرأي الأخير أن تأثير فلسفة هيجل وروسو السياسية على المفكرين الألمان بصفة خاصة كان كبيرا وعظيما ، بل ويرى أكثر من ذلك أنه ما من فليسوف غربي كان له من التأثير خارج بلاده ... يقول بوزانكيك : ... كان ... الثورة في ألمانيا

ما لم يحصل عليه أي كاتب فرسي خارج بلاده<sup>(١)</sup> . وبأخذ بورزانيكيت في القمل التاسع من هذا الكتاب في بيان تأثير روسو على الفكر الألماني خصوصا عند كانت وفه وهيجل مستعينا بالنصوص التي تشير إلى هذا التأثير ، مينا الوشائج التي تربط بين الفكر الألماني وفكر روسو ، مددا الروابط المختلفة بين هذين النوعين من الفكر ، عارضا لأوجه التأثير والتأثر بينهما ، شارحا كيف أن الفكر الألماني مدين لفكر روسو .

وبلاحظ بوجه طم أن تأثير كتابات هيجل قد سادت القمل التاسع كله والقمل الذي يليه بوجه خاص ، كما سادت الروح المييلية صفحات كثيرة من هذا الكتاب ، ولعل هذا يرجع إلى تأثير فلسفة هيجل على الفكر البرزانيكيتي . إن بورزانيكيت يمرض لكتاب هيجل عن فلسفة الحق *Philosophy of Right* بصورة مسبقة ومريضة ، ويتفق معه في معظم نقاط فلسفته بل وفي جوهر فلسفته وفي صميمها ، كما يمرض لفلسفة الروح عند هيجل بالإضافة إلى عرجة لكتبه من الآراء المييلية مينا أوجه الالتحاق والتمازج فيها مع فكر توماس هيل جرين . ولقد تلسنا فيما سبق ، وأثناء عرض فلسفة بورزانيكيت السياسية ، آثار كل من روسو وهيجل من تلك الفلسفة . ولما كان هيجل متأثرا بروسو على حد قول بورزانيكيت قلنا دين بورزانيكيت (روسو يكون كثيرا .

• • •

جلنا مر جوهر نظرية بورزانيكيت في السياسة . ولكن وبعد الطرح الأول من صيغته بورزانيكيت من ، لنظرية فلسفية الدولة ، آثار لكتبه ون أوجه

نقد صكتهذه لحصها بوزانكيت في ثلاثة أوجه رئيسية ورد عليها في مقدمة الطبعة الثانية من هذا الكتاب وهي :

أولاً : إن النظرية الفلسفية للدولة كما قدمها بوزانكيت ضيقة وجامدة وغير مرنة ، ضيقة لأنها وإن طبقت بسهولة على دولة المدينة ، وعلى الدولة القومية ببعض الجهد ، فإنه لا يمكن تطبيقها على مختلف الدرجات من المجتمعات التي ظهرت في الحياة الحديثة سواء أكانت أمراطوريات أو حكومات فيدرالية أو حكومات ذات نظام برلماني . وغير مرنة لأنها تذهب إلى أن الوصف الديموقراطي للحكم الذات لا يتم إلا عن طريق ممارسة القوة بواسطة الؤمة المعنية أو بواسطة الأفراد المنتخبين ، ولكن ثبت ، أن الأعضاء المنتخبين ليسوا في كل الحالات أفضل الأنواع التي تعبر عن الإرادة العامة ، (١).

ويرد بوزانكيت على هذا النقد فيقول إن نظريته غير ضيقة بل على العكس فهي واسعة كل الاتساع . أن الإرادة العامة لا تتوقف على دولة المدينة أو الدولة القومية وإنما يمكن أن تمتد إلى أشمل وأعم من هذا . ولقد رأينا بوزانكيت بالفعل لا يتوقف عند النوع الإنساني أو حتى عند فكرة الإنسانية بل يحصل العقل ينتقل من هذه إلى تلك إلى أن يتوصل إلى أعم وأشمل فكرة وهي المطلق . أما بخصوص أن نظرية بوزانكيت غير مرنة لأن الأعضاء المنتخبين أو المعينين ليسوا أفضل من يعبرون عن الإرادة العامة ، فلنا نجد بوزانكيت يرد على هذه النقطة بقوله إن كل النظم المتشابهة الموجودة هي معيار الإرادة العامة وليست أصوات الحشد أو الأفراد الذين لا يكون تجمعهم أكثر من تعداد فرد إلى آخر .

---

(1) Ibid : Introduction to second edition p. xxvii.

ثانيا : إن نظرية بوزانكيه سلبية تقوم على مبدأ إزالة السموات أو إعاقة للوائع Principle of the hindrance of hindrances. بمعنى أن الدولة عند بوزانكيه في سبيل تحقيقها للإرادة العامة ، وسبيل تحقيق هدفها النهائي وهو الحياة الأحسن ، تعمل على إزالة المعوقات التي تقف أمام هذا التحقيق وذلك الخلف . ويرد بوزانكيه على هذا النقد فيقول : إن كل سلب يتضمن بالطبع جانبا إيجابيا ، (١) ، وأن الفصل بين السلب والإيجاب لا معنى له . إنني حينما أضحك عن إبيات شي . إنما أوجهك للمحك إيجابيا مضادا لما أضحك عنه في نفس الوقت .

ثالثا : إن نظرية بوزانكيه في الدولة عقلية إلى حد بعيد . ولقد على هذا النقد بعينى ، فلما جرد منه في بداية حديثنا عن فلسفة بوزانكيه السياسية . ونقول الآن مع بوزانكيه أن الحريات والأغراض والاتجاهات لن تكون دائمة وحقيقية إلا إذا كانت مثالية وفكرية ، والا إذا تطلعت الروح في ثنائياها . يقول بوزانكيه إن الخير الروحي هو وحده الحقيقي والدائم ، أما الأغراض والأهداف المادية واللاذية فهي وهمية وخطيرة وأساس كل نواح ، (٢) .

ومن هنا يخلص بوزانكيه بدورده على أوجه النقد هذه إلى أن نظريته كما وضعها في الطبعة الأولى من كتابه عن النظرية الفلسفية للدولة ، صحيحة .

(1) Ibid : p. xxxvi.

(2) Ibid : p. xiv.

أولا : مراجع عامة

- 1 - Barnes; H. E. : Sociology and political theory ( New york 1924 ).
- 2 - Burns; C. D. : Political Ideals ( London 1950 ).
- 3 - Brecht; A. : Political theory ( princeton 1950 ).
- 4 - Catlin, G. : The story of the political philosophies ( New york - London 1939 ).
- 5 - Coker; F. W. : Readings in political philosophy ( New york 1936 ).
- 6 - Coak, T. i. : A history of political philosophy ( New york 1936 ).
- 7 - Cook, T. i. : History of political philosophy form plato to Burke ( New york 1937 ).
- 8 - Easton ; O. : The political system ( Knopf 1953 ).
- 9 - Ebenstein; W. : Great political thinkers ( Ox Ford 1972 ).
- 10 - Ford, H. J. : The natural history of the state ( Princeton 1915 ).
- 11 - Foster, M B. : Masters of political thought ( Boston 1941 ).
- 12 - Geiser and jash; Political philosophy form plato to jermy Bentham ( New york 1927 ).
- 13 - Gettell : History of political thought ( New york 1924 ).
- 14 - Gettell : Problems in political evolution ( Boston 1915 ).
- 15 - Laski ; H. : The state in theory and practice ( Viking 1958 ).
- 16 - Leo strauss : What is political philosophy ( Free press 1959 ).
- 17 - Leslie Lipson ; The great issues of politics ( Printed-Hall 1960 ).

- 18 — Lowie , R. H : The origin of the state (New york 1927)
- 19 — Macleod, W. C. : The origin and history of politics ( New york 1931 ).
- 20 — Marey; Ch : Political philosophies ( New york 1948 ).
- 21 — Mayer; J. P. and others : Political thought : The European tradition ( New york 1939).
- 22 — McIlwain; C. H. : The growth of political thought in the west ( New york 1932 ).
- 23 — Merriam; C. E. : Systematic politics ( Chicago 1945 )
- 24 — Morley ; H. ; Ideal commonwealths ( London 1893 ).
- 25 — Murray; R. , . ; The history of political science from plato to the present ( New york 1926 ).
- 26 — Pickles; D. M. ; Introduction to politics ( Sylvan 1951).
- 27 — Rogow; A. ; Government and politics ( Crowell 1961):
- 28 — Russell; B. ; A history of western philosophy ; and its connection with political philosophy from the earliest times to the present day ( New york 1945 ).
- 29 — Sabine; G. H. ; A history of political theory ( New york 1937 ).

ثانيا : عن الفكر الفلسفي السياسي عند الإغريق

- 30 — A Gard, W. R. ; What democracy meant to the Greeks ( Chapel Hill 1942 ).
- 31 — Barker, E. : Greek political theory ; Plato and his predecessors ( London 1925 ):
- 32 — Barker, E. ; The political thought of plato and Aristotle ( London - New york 1906 ).
- 33 — Bosanquet; B. : A Companion to plato's republic ( New york 1895 ).

- 34 — Calhaun, G. M. : Introduction to Greek legal science (Oxford 1944).
- 35 — Corn Ford; F.M. ; pLato's theory of Knowledge (London 1935).
- 36 — Crossman; R. H. S. ; plato to day (London 1959).
- 37 — Demos; R. : The philosophy of Plato (New york 1939).
- 38 — Dickinson; G. ; Plato and his Dialogues (London 1931).
- 39 — Dodds; E. R. ; The Greeks and the irrational (Berkeley 1951).
- 40 — Field; G. C. ; The philosophy of plato (London-New york 1949).
- 41 — Foster, M. B : The political philosophy of plato - and Hegel (Oxford 1935)
- 42 — Freeman, K. : The pre - Secratric philosopher(Oxford1946)
- 43 — Grote; G. : Plato and the other companions of Socrates (London 1865)
- 44 — Grote; : Aristotle. 2 vols (London 1872)
- 45 — Kelsen; H. : The philosophy of Aristotle and the Hellenic-Macedonian policy (London 1937)
- 46 — Leen; ph. : Plato (London - New York 1939)
- 47 — Lodge, R. : Plato's theory of Ethics (London 1928)
- 48 — Mekeon :R. : Aristotle,s Conception of moral
- 49 — More; P,E : Platonism (Princeton 1917)
- 50 — Mure ; G. R. : Aristotle (London 1932)
- 51 — Myres; J. : Mhe political ideas of the Greeks ( New York 1927 )
- 52 — Nettleship; R. : Lectures on the republic of plato (London 1937)

- 53 - New man; W. : The politics of Aristotle 4 vols ( Oxford 1897 - 1902)
- 54 - Oates; W : The ideal states of plato and Aristotle (Princeton 1941 )
- 55 - Robin; L. ; Aristote ( Paris 1944 )
- 56 - Ross; W. O. : Aristotle 2a. ed. (London 1930)
- 57 - Taylor, A. : Socrates (New York 1957)
- 58 - Toynbee ; A. : Hellenism the history of a civilization (New York 1959)
- 59 - Arnold, E' : Roman Stoicism (Cambridge 1911)

ثالثا : عن الفكر الفلسفى السياسى فى العصر الرومانى

- 60 - Barker; E. : From Alexander to Constantine (New York 1956)
- 61 - Bailly ; C. : The legacy of Rome (Oxford 1923)
- 62 - Buckland and Arnold : Roman Law - and Common Law (Cambridge 1936)
- 63 - Conway; R.S. : The originality of cicero (London 1930)
- 64 - Fritz, K.V. : The theory of the mixed Constitution in antiquity : A critical - analysis of Polybius's political ideas. (New York 1954)
- 65 - Davidson, W. : The stoic Creed (Edinburgh 1907)
- 66 - Hayward, F. H. ; Marcus Aurelius (London 1935)
- 67 - Lee, R. W. : The elements of Roman Law : with a translation of institutes of justinian (London 1944)
- 68 - Pallasse; M. : Cicero et les sources de droit (Paris 1946)
- 69 - Rand; E. K. : Cicero in the Courtroom of St Thomas Aquinas (Milwaukee 1946)
- 70 - Rolfe; J. Cicero and his influence (Boston 1923)
- 71 - Rostovtzeff, M. ; The social - and economic history of

- the Hellenistic world 3 vols (Oxford 1941)
- 72 - Sihler ; E. G. : Cicero : Asketch of his life and works  
(Chicago 1918)
- 73 - Stock; St ; Stoicism (London 1908)
- 74 - Walbank; F. W. ; A historical commentary on polybios  
(Oxford 1957)
- 75 - Wedley; R. : Stoicism - and its influence (Boston 1924)  
رابا : عن الفكر السياسي في العصر الوسيط المسيحي
- 76 - Allen; J. W. . Marallie of padua and Medieval Secularism  
(London 1923)
- 77 - Augustine; st. : The City of God (London-New York 1931)
- 78 - Baynes; N. : The political ideas of st. Augustine (London 1936)
- 79 - Bettenson H. : Documents of the Christian Church  
(New York 1947)
- 80 - Beven; E. : Hellenism and christianity (London 1921)
- 81 - Carlyle; R. : A history of medieval theory in the west .  
6 vols , ( Edinburgh and London 1903 -1936)
- 82 - Chesterton; G. : St Thomas Aquinas (New York 1933)
- 83 - Combass; G. : La doctrine politique de saint Augustin  
(Paris 1927)
- 84 - Copleston; F.C. : Aquinas (Penguin Book, Baltimore 1955)
- 85 - Coulton; G. G. : studies in Medieval thought (London 1940)
- 86 - Collmann; O : The state in the new Testament (New  
York 1956)
- 87 - Church; R. W. : Dante and other essays ( London 1888)
- 88 - D'Arcy; M. ; Thomas Aquinas ( Boston 1930 )
- 89 - D'Entreves; A. : The Medieval Contribution to political  
thought (Oxford 1939)
- 90 - D' Entreves; A : Dante as political thinker (Oxford 1952)
- 91 - Elgie; J. N. ; The political - aspects of St Augustine's  
(London 1921)

- 92 - Figgis; J. N. ; The Divine right of Kings (Cambridge 1934)
- 93 - Friberg; H.D. Love and Justice in political theory (Chicago 1944)
- 94 - Gierke; O. : Political theories of the middle-age (Cambridge 1938)
- 95 - Gilby; Th. ; The political thought of Thomas Aquinas ( Chicago 1958)
- 96 - Gillsom; E : The christian philosophy of st Aquinas (New York 1956)
- 97 - Hearnshaw; F.J.C. ; The social and political ideas of some great Medieval thinkers (London 1923)
- 98 - Hutchins; R. ; St Thomas and the world state ( Milwaukee 1949 )
- 99 - Killean, S. : The philosophy of Labour according to Thomas Aquinas (Washington 1939)
- 001 - Lestscher; P. : St. Augustine's Conception of the state (London 1935)
- 101 - Liebeschütz; H. : Medieval Humanism in the life and Writings of John of Salisbury (London 1950)
- 102 - Marsilio of padua : The defender of the peace (London 1535)
- 103 - Morrall; J. : Political thought in medieval times (London 1958)
- 104 - Murphy; E. : St. Thomas's political doctrine and democracy (Washington 1921)
- 105 - Niebuhr; R. ; Christian realism and political problems (New York 1953)
- 106 Ozanam, F. ; Dante and catholic philosophy in the thirteenth century ( New York 1897)

- 107 - Page; Th. : Dante and his influence (New York 1922)  
 108 - Rolbiecki; J. : The political philosophy of Dante A Ligh-  
 ieri (Washington 1921)  
 109 - Ullmann ; W. ; Medieval Papalism ; The political theories  
 of the medieval Canonists (London 1949)  
 110 - Smith; G. : The teaching of the catholic Church ( New  
 York 1949)  
 111 - Webb; C. : John of Salisbury (London 1932)  
 112 - Wickstead; ph : Dante and Aquinas(London-New York1913)

خامسا : الفكر الفلسفي السياسي في عصر النهضة :

- 113 - Acton; L. : The history of freedom (London 1907)  
 115 - Allen; J W. : Political thought in the sixteenth century  
 (London 1928)  
 116 - Bainton; R; : The reformation of the sixteenth century  
 (Boston 1956)  
 117 - Barker; E. : Church, State, and study (London 1930)  
 118 - Baudrillart; H. : Bodin et son temps (Paris 1853)  
 119 - Bonoi; Ch. : Le Machiavelisme, 3vols (Paris 1907-1936)  
 120 - Bornkamm; H : Luther's world of thought (St Louis1958)  
 121 - Burnham; J. : The Machiavellians (New York 1943)  
 122 - Butterfield; H. : The statecraft of Machiavelli (London1940)  
 123 - Church; W. ; Constitutional thought in sixteenth-century  
 France (Cambridge 1941)  
 124 - Clarke; G. : The Renaissance ; its nature and origins  
 (Madison 198 )  
 125 - Dakin, A. : Calvinism (Philadelphia 1946)  
 126 - Davis; A. : John Calvin and the influence of protestan-  
 tism (London 1946)

- 127 - Ferrero; G. : Machiavelli and Machiavellism (London 1939)
- 128 - Figgis; J.N. Studies of political thought from Gerson to Grotius, 1414-1625 (Cambridge 1931)
- 129 - Fosdick; H. : Great voices of the reformation ( New York 1954)
- 130 - Fournel; E. : Bodin ( Paris 1896)
- 131 - Gilbert; A. : Machiavelli's Prince and its forerunners (Darham 1938)
- 132 - Grisar; H. : Martin Luther (St Louis 1935)
- 133 - Hearnshaw; F. : The social and political ideas of great thinkers of the Renaissance and the Reformation (London 1925)
- 134 - Hunter; E. : The teaching of Calvin (London 1950)
- 135 - Laski; H. : Defence of liberty against tyrants (A translation of the vindiciae (London 1924)
- 136 - Mackinnon; J. : Calvin and the reformation ( New York 1936 )
- 137 - Meinecke; F. : Machiavellism : the doctrine of raison d'état and its place in modern history (New Haven 1957)
- 138 - Moreau-Reibel : Jean Bodin et le droit public comparé (Paris 1933)
- 139 - Muir; D. E. : Machiavelli and his times (London 1936)
- 140 - Pascal; R. : The social Basis of the German Reformation (London 1933)
- 141 - Reynolds; B. : Proponents of Limited Monarchy in 16 century France : Francis Hotman and Jean Bodin ( New York 1931)
- 142 - Strauss, Leo : Thoughts on Machiavelli (Glencoe 1958)
- 143 - Troeltsch; E. : The Social teaching of the christian churches ( New York 1931 )

- 144 - Whale; J. S. : The protestant tradition (Combridge 1955)  
 145 - Whitfield; J. : Machiavelli (Oxford 1947)  
 146 - Williston; W. : John Calvin (New York 1906)

سادسا : الفكر الفلسفي السياسي في مصر الحديث

- 147 - Aaron; R. : John Locke (London - New York 1937)  
 148 - Aleksandrov; G. : A history of western European philosophy (New Haven 1949)  
 149 - Bastide, Ch. : John Locke : Ses théories politiques et leur influence en Angleterre (Paris 1920)  
 150 - Bosanquet; B. : The philosophical theory of the state (London 1920)  
 151 - Butler; G. : The tory tradition (Bolingbroke - Burke - Disraeli - Salisbury (London 1920)  
 152 - Bowie; J. : Hobbes and his Critics (London 1951)  
 153 - Cabene; D. : Montesquieu (New York 1947)  
 154 - Cattelain; F. : Etudes sur l'influence de Montesquieu dans les Constitutions americaines (Besançon 1927)  
 155 - Clark; G. N. : The seventeenth century (Oxford 1974)  
 156 - Cobban; A. : Edmund Burke and the revolt against the 18 Century (London 1929)  
 157 - Cobban, A. : Rousseau and the modern state (London 1943)  
 158 - Collies, J. Ch. : Voltaire, Montesquieu and Rousseau in England (London 1968)  
 159 - Crossman; R. : Government and the Governed (London 1958)  
 160 - Darb-Allah, F. : Montesquieu et Rousseau; Présence et influence (Paris 1973)

- 161 — Fletcher, F. T. : Montesquieu and English Politics (1756 — 1800) London 1939.
- 162 — Gough, G. : Hobbes (London 1939).
- 163 — Gough, J. W. : John Locke's political philosophy (Oxford 1920).
- 164 — Green, F. C. : Rousseau and the idea of progress (Oxford 1950).
- 165 — Hamilton, W. : Property according to Locke (London 1931).
- 166 — Hobbes, Th. : Leviathan (Oxford 1946).
- 167 — James, D. : The life of reason, Hobbes, Locke, Bolingbroke (New York 1949).
- 168 — Josephson, M. : Jean Jacques Rousseau (New York 1931)
- 169 — Kirk, R. : The conservative mind, From Burke to Sant-ayana (Chicago 1953).
- 170 — Laird, J. ; Hobbes (London 1934).
- 171 — Landry, B. : Hobbes (Paris 1930).
- 172 — Laski, H. : Political thought in England : From Locke to Bentham (London 1937).
- 173 — Levin, L. : The political doctrine of Montesquieu's Esprit de lois (New York 1936).
- 174 — Magu, Ph. : Edmund Burke (London 1930).
- 175 — Morley, J. : Burke (London 1923).
- 176 — Morgan, Ch. : The liberty of thought and the separation of powers (Oxford 1948).
- 177 — Parkin, Ch. ; The moral basis of Burke's political thought (Cambridge 1956).
- 178 — Peters, R. : Hobbes (Baltimore 1956).
- 179 — Pollin, R. : Politique et philosophie chez Hobbes (Paris 1953).

- 180 — Rousseau, J. J. : The social contract and discourses (Everyman's Library London New York 1947).
- 181 — Russell, B. : Philosophy and politics (London 1947).
- 182 — Simon W. ; John Locke ; Philosophy and political theory (American poli. Rev. XLV June 1951).
- 183 — Sorel; A. : Montesquieu (Chicago 1888).
- 184 — Stanley, P. : Edmund Burke and the natural law (Ann Arbor 1958).
- 185 — Stephen, L. : Hobbes (New York 1904).
- 186 — Strauss, Leo : The political philosophy of Hobbes (Ox Ford 1936).
- 187 — Von de weyde : The life and works of Thomas Paine (London 1925).
- 188 — Vaughan, Ch. ; The political writings of Jean Jacques Rousseau 2 vols (Cambridge 1925).
- 189 — Warrender, H. ; The political philosophy of Hobbes ; His theory of obligation (Ox Ford 1957).
- 190 — Wilson, W. ; Edmund Burke and the French revolution (Century magazine Lxii September 1901).
- 191 — Wright, E. H. : The meaning of Rousseau (London 1929).
- 192 — Yelton, J. : John Locke and the way of ideas (London 1956).
- 193 — Young, G. M. : Burke (London 1943).

سابقا : الفكر الفلسفي السياسي في العصر المعاصر

- 194 — Bergun, J : Darwin, Marx, wagner (Boston 1941).
- 195 — Besanquet, B. : The philosophical theory of the state (London 1920).

- 196 — Chang, Sh. : The Marxian Theory of the state (Philadelphia 1931).
- 197 — Cole, G. D. : The meaning of Marxism (London 1948).
- 198 — Cornforth, M. : Dialectical Materialism 3 vols (London 1952 - 1954).
- 199 — Dewey, J. : German philosophy and politics (New York 1915).
- 200 — Eastman, M. : Marx and Lenin, The science of revolution (New York 1927).
- 201 — Findlay, J. : Hegel : An examination (London 1958).
- 202 — Foster, M. : The political philosophies of Plato and Hegel (Oxford 1935).
- 203 — Friedrich, C. : The philosophy of Hegel (New York 1953).
- 204 — Friedrich, C. : Totalitarianism (Cambridge 1954).
- 205 — Gray, A. : The socialist tradition : Moses to Lenin (London 1946).
- 206 — Haldane, J. B. : The Marxist philosophy and the Sciences (New York 1939).
- 207 — Hill, Ch. : Lenin and the Russian revolution (London - New York 1947).
- 208 — Hobhouse, L. T. : The metaphysical theory of the state (London 1918).
- 209 — Hook, S. : Towards the understanding of Karl Marx (New York 1933).
- 210 — Hunt, R. N. : Marxism; past and present (New York 1954).
- 211 — Hunt, R. N. : The theory and practice of communism (New York 1950).
- 212 — Jackson, T. : Dialectics (New York 1936).
- 213 — Landy, A. : Marxism and the Democratic tradition (New York 1946).

- 214 — Laski, H' : Communist Manifesto : Socialist Landmark (London 1946).
- 215 — Laski, H. : Communism : 1381 — 1927 (London 1927).
- 216 — Marcuse, H. : Reason and revolution : Hegel and the rise of social theory (New york 1955).
- 217 — Marcuse, H. : Soviet Marxism; Acritical analysis (New york 1958).
- 218 — Marx, K; & Engels, F. : Selected correspondence ( New york 1942).
- 219 — Mayer, G. : Friedrich Engels (New york 1935).
- 220 — Mayer, A. : Marxism : The unity of theory and practice (Cambridge 1954).
- 221 — Mure, G. R. : An introduction to Hegel (Oxford 1940).
- 222 — Possony, S. : A century of Conflict : Communist techniques of world revolution 1848—1950 (Chicago 1953)
- 223 — Rehfisch, H. : In Tyrannos; Four Centuries of struggle against Tyranny in Germany (London 1944)
- 224 — Robinson, J. : An essay on Marxian Economics ( London 1944 )
- 225 — Russell, B. : BolShevism. Practice and theory ( New York 1928)
- 226 — Ryazanoff ; D. : Karl Marx : Man, thinker, and revolutionist (New York 1927)
- 227 — Ser, H. : Matérialisme historique et interpretation économique de l' histoire (Paris 1937)
- 228 — Sweezy, P. : The theory of capitalist development (New York 1942)
- 229 — Trotsky, L. : Karl Marx ( New York 1939 )
- 230 — Wetter, G. : Dialectical Materialism (New York 1958)
- 231 — Zinner, P. : National Communism and popular revolt in eastern Europe (New York 1946)





Bibliotheca Alexandrina



0390247